SEGUNDA EDICIÓN

Justo L. González

Retorno a la historia del pensamiento cristiano

Tres tipos de teología

EDICIONES KAIROS

Retorno a la historia del pensamiento cristiano

Hoy existe en el pueblo cristiano una perplejidad doble:

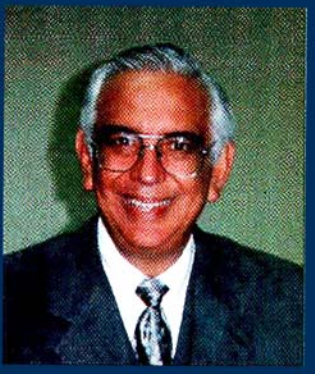
- muchas personas no saben qué hacer o qué pensar en cuanto a prácticas litúrgicas y posturas teológicas que no encajan dentro de las polaridades tradicionales entre liberales y conservadores o entre católicos y protestantes;
- situaciones nuevas y sin precedentes se dan con una frecuencia cada vez más sobrecogedora en un mundo que genera esperanzas y amenazas simultáneamente.

Las teologías tradicionales que muchos hemos aprendido, sean liberales o fundamentalistas, no nos ayudan mucho ante tales perplejidades. Las teologías más conservadoras dirían sencillamente que nuestro problema es falta de fe, y las más liberales dirían que es falta de entendimiento, pero ninguna de ellas nos abre caminos de esperanza y de obediencia.

Retorno a la historia del pensamiento cristiano pretende mostrar que en la iglesia antigua existía, además de los antepasados lejanos de nuestros fundamentalismos y liberalismos, otro tipo de teología que puede llevarnos a una lectura diferente de la Biblia y de su mensaje, pertinente para nuestras perplejidades de hoy.

EDICIONES
KAIROS

ISBN 978-987-1355-24-2



JUSTO L. GONZÁLEZ, de origen cubano y residente en los Estados Unidos, es escritor y conferencista de reconocida trayectoria. Obtuvo su doctorado en teología en la Universidad de Yale y se dedicó a la investigación y la docencia. Es miembro fundador de la Asociación para la Educación Teológica Hispana (AETH), director del Programa Hispano de Verano y profesor visitante del *Princeton Theological Seminary.*

Justo L. González

Retorno a la historia del pensamiento cristiano

Tres tipos de teología

EDICIONES
KAIROS

Copyright © 2009 Ediciones Kairós

José Mármol 1734 - B1602EAF Florida
Buenos Aires, Argentina
www.kairos.org.ar

Ediciones Kairós es un departamento de la Fundación Kairós,
una organización no gubernamental sin fines de lucro
dedicada a promover el discipulado cristiano y la misión integral
desde una perspectiva evangélica y ecuménica
con un enfoque contextual e interdisciplinario.

Diseño de la portada y diagramación: Adriana Vázquez

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida,
almacenada o transmitida de manera alguna
ni por ningún medio, sea electrónico, químico,
mecánico, óptico, de grabación o de fotografía,
sin permiso previo de los editores.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Todos los derechos reservados
All rights reserved

Impreso en Argentina
Printed in Argentina

González, Justo L.
Retorno a la historia del pensamiento cristiano: tres tipos de teología
dirigido por C. René Padilla - 2a ed. - Florida: Kairós, 2009.

208 p.; 20x14 cm.

ISBN 978-987-1355-24-2

1. Teología. 2. Pensamiento Cristiano. I. C. René Padilla, dir. II. Título

CDD 240

Contenido

Prefacio a la primera edición 7

Primera parte
Introducción 11
Capítulo I: Perplejidad 13
Capítulo II: Escritura y tradición 17

Segunda parte
Los tres tipos en su formulación clásica 25
Primera tesis 25
Capítulo III: Lugares y protagonistas 27
Capítulo IV: Dios, la creación y el pecado original 47
Capítulo V: El camino y la meta de la salvación 73
Capítulo VI: El uso de las Escrituras 93
Capítulo VII: Cuestión de perspectiva 109

Tercera parte
El curso de la teología occidental 127
Segunda tesis 127
Capítulo VIII: La teología patrística:
el papel de San Agustín 129

Capítulo IX: La teología medieval 149
Capítulo X: A partir de la Reforma 159

Cuarta parte
Pertinencia actual 177
Tercera tesis 177
Capítulo XI: Pertinencia actual 179

Prefacio a la primera edición

Al presentar este libro al público de habla castellana, me siento obligado a ofrecer primero una explicación, luego una advertencia, y finalmente una palabra de gratitud.

Primero la explicación. Hace ya varias décadas, comencé a publicar una *Historia del pensamiento cristiano*, en tres tomos, que posiblemente sea conocida por algunos de los lectores de las páginas que siguen.[1] Al escribir aquel libro, lo hice con el firme propósito de exponer lo que era entonces el consenso de los historiadores, más bien que mis propias interpretaciones, que en todo caso no diferían mucho de ese consenso. Con el correr de los años, empero, me fui percatando de que no hay tal cosa como una historia objetiva, en la que las perspectivas e intereses del historiador no afecten el curso y contenido de la narración. Lo que es más, al volver a leer aquel libro que pretendía tratar solamente sobre el consenso de los historiadores, comencé a ver que en muchos modos reflejaba mis propias opiniones, preocupaciones y perspectivas. Así, por ejemplo, yo les dedicaba en mi libro bastante espacio a Francisco de Vitoria y a toda la escuela sal-

---

[1] Vol. I: *Desde los orígenes hasta el Concilio de Calcedonia* (Buenos Aires: Methopress, 1965); segunda edición: Miami, Caribe, 1992. Vol. II: *Desde San Agustín hasta las vísperas de la Reforma* (Buenos Aires: Methopress, 1972); segunda edición: Miami: Caribe, 1992. Vol. III: *Desde la Reforma hasta nuestros días* (Miami: Caribe, 1993). Caribe ha publicado ahora los tres tomos encuadernados en uno solo. También hay versiones en chino y coreano, y se prepara una versión portuguesa.

mantina, así como a Suárez y otros teólogos españoles acerca de quienes los historiadores generalmente decían poco o nada.

Fue entonces cuando comencé a pensar en la posibilidad de escribir un libro que fuese como una nota al calce de aquella *Historia del pensamiento cristiano*, ofreciendo ahora una lectura interpretativa de aquello que había narrado antes. En cierto modo, este libro es una nota al calce de aquel otro.

Esto implica, entre otras cosas, que excepto en los casos de los personajes centrales, tales como Ireneo, Tertuliano y Orígenes, no me he detenido a describir o a resumir sus posturas teológicas, y menos he ofrecido notas bibliográficas que puedan guiar a la lectora o lector en pesquisas más profundas. Al contrario, he dado por sentado que tales materiales se encuentran en aquel otro libro, y que por tanto quien desee más detalles, por ejemplo, sobre Calvino o sobre el escolasticismo protestante podrá encontrarlos allí. En otras palabras, las páginas que siguen no son una introducción ni un resumen de la historia de la teología cristiana, sino más bien una nota al calce, una interpretación, de esa historia.

Por otra parte, a diferencia de una nota al calce, este libro sí puede leerse por sí solo, sin recurrir necesariamente al otro. Con ese propósito me he esforzado por explicar referencias a personajes o posturas que pudieran ser desconocidos para quien no conozca la historia del pensamiento cristiano, y espero por tanto haber producido un libro que pueda ser leído con utilidad incluso por quienes nunca han estudiado esa historia.

Después de la explicación, se impone una breve advertencia. El libro que ahora aparece por primera vez en lengua castellana fue publicado inicialmente en inglés por la casa Abingdon, y luego en versión revisada por Orbis.[2] La presente versión se basa

---

[2] *Christian Thought Revisited: Three Types of Theology* (Nashville: Abingdon, 1989). Edición revisada: Maryknoll, NY: Orbis, 1999.

en la cuarta impresión (2003) de esta segunda edición. Empero en realidad es más que una traducción, pues en el proceso de traducir lo que antes había escrito lo he ido adaptando tratando de tomar en cuenta tanto los que ha acontecido en los tiempos más recientes como los intereses particulares de lectores de habla castellana. Por tanto, no se sorprenda el lector o lectora si se topa en las páginas que siguen con algunos párrafos que no se encuentran en los textos anteriores en inglés. La oportunidad de traducir mis propios escritos, ya sea del inglés al castellano, o ya vice versa, siempre me ha dado ocasión pare introducir correcciones, nuevas perspectivas y adaptaciones. En el caso de este libro, como en el de muchos otros, me he tomado la libertad de introducir tales cambios. Sepa entonces el lector o lectora que, con todo y ser una traducción, el libro que ahora tiene en sus manos es también en cierto sentido una nueva producción, y no mera traducción de lo que antes pudo haber leído en inglés.

Por último, una palabra de gratitud. Este libro se publica bajo los auspicios de ASIT. En dos ocasiones recientes he tenido oportunidad de visitar las tierras más meridionales de nuestra América, y en ambos casos ASIT y su Director, el Dr. Hugo Santos, me han hecho objeto de la más calurosa bienvenida y la más amable hospitalidad. Para Hugo entonces, como representante de los muchos amigos y amigas que han hecho tan gratas nuestras visitas a esas tierras, mi gratitud más sincera. Y a ASIT, muchísimas gracias por considerar estas páginas dignas de publicación bajo sus distinguidos auspicios.

Justo L. González
Diciembre, 2003

Primera parte

Introducción

I

Perplejidad

Un miembro fundador de una iglesia se queja:

—Se han desecho de la santidad de la comunión. Antes era un rito solmene, cuando recordábamos nuestros pecados y los sufrimientos del Señor. ¡Ahora parece una fiesta!

En otra iglesia, alguien comenta:

—No entiendo a nuestra pastora. Ella dice que no es liberal, y muchas veces critica el liberalismo y el modernismo. Pero tampoco es fundamentalista, y a veces dice algunas cosas extrañas.

Desde varios miles de kilómetros de distancia, un viejo amigo me escribe:

—He estado leyendo algunos de los libros escritos por teólogos del Tercer Mundo. Como sabes, yo siempre he sido bastante conservador en asuntos de teología. Pero hay algo en esos libros que me atrae, anque en realidad no entiendo lo que es.

Mientras tanto, en una clase de seminario, un estudiante reta a la profesora:

—Si usted de veras cree que Isaías 53 se refiere a los sufrimientos de Israel en tiempos de Isaías, ¿por qué lo leyó en la iglesia el Viernes Santo, como si se refiriera a Jesús? Si la profecía es acerca de Israel, no puede ser acerca de Jesús.

Y en un hospital un médico profundamente cristiano le dice al capellán:

—De niño, asistí a la escuela dominical en una pequeña iglesia en mi pueblecito, donde me enseñaron una teología bien conservadora, y me metieron miedo con el infierno y sus torturas. Luego, en la universidad, tuve un maestro que me impactó mucho, y me abrió los ojos a muchas cosas con sus enseñanzas bien liberales en cuanto a cuestiones doctrinales y teológicas. Pero ahora que tengo que tomar decisiones en cuanto al uso de los nuevos recursos médicos, ni mi escuela dominical ni aquel maestro universitario me sirve de mucho.

El denominador común en todos estos comentarios es la perplejidad. Existe hoy entre el pueblo cristiano una perplejidad doble. En primer lugar, muchas personas no saben qué hacer o qué pensar en cuanto a prácticas litúrgicas y posturas teológicas que no encajan dentro de las polaridades tradicionales entre liberales y conservadores, o entre católicos y protestantes. En segundo lugar, nos causa perplejidad un mundo en el que las situaciones nuevas y sin precedentes se dan con una frecuencia cada vez más sobrecogedora, y donde el «progreso» nos abre esperanzas allende los más bellos sueños de nuestros abuelos, y amenazas más horripilantes que sus más terribles pesadillas.

Las teologías tradicionales que muchos hemos aprendido, sean liberales o fundamentalistas, no nos ayudan mucho ante tales perplejidades. Las teologías más conservadoras dirían sencillamente que nuestro problema es falta de fe; y las más liberales dirían que es falta de entendimiento. Pero ninguna de ellas nos abre caminos de esperanza y de obediencia en estos días al parecer sin precedentes.

Lo que pretendo mostrar en este libro es que en la iglesia antigua existía, además de los antepasados lejanos de nuestros fundamentalismos y liberalismos, otro tipo de teología; que ese tercer tipo de teología nos lleva a una lectura diferente de la Biblia y de su mensaje; y que esa lectura diferente resulta muy pertinente para nuestras perplejidades de hoy. Por lo tanto, este ensayo va dirigido principalmente a aquellos creyentes que, en

medio de las perplejidades de la presente transición al tercer milenio, buscan una comprensión de su fe que pueda guiarles hacia el futuro en esperanza y obediencia.

Hace poco más de cuarenta años, cuando empecé a dictar cursos sobre la historia del pensamiento cristiano, mi propósito principal era introducir a mis estudiantes a una historia y una tradición que para mí resultaban estimulantes e inspiradoras. El resultado fue un libro con el título bastante tradicional de *Historia del pensamiento cristiano*.

El carácter tradicional de ese título era intencional. Mi propósito no era presentar mi propia interpretación de la historia que narraba, sino ofrecerles a mis lectores y lectoras un resumen de las interpretaciones aceptadas generalmente por los eruditos, con tanta imparcialidad como me fuese posible. Con el correr de los años, fui incluyendo en cada nueva edición algunas correcciones y añadiduras, según otros estudios parecían aconsejarlo. Pero con todo y eso, siempre ha sido la intención de ese libro presentar el consenso entre los intérpretes, más bien que mis propias ideas o interpretaciones.

Por otra parte, puesto que la historia es siempre interpretación, sé que el «consenso» de los eruditos que he tratado de exponer no es sino un conjunto de interpretaciones, y que tales interpretaciones, al tiempo que se basan en los documentos antiguos y otros restos del pasado, reflejan también los prejuicios y propósitos de los intérpretes. Luego, como historiador, no puedo evitar interpretar, y es por ello que ofrezco el presente ensayo, que bien podría considerarse una nota al calce de aquella *Historia del pensamiento cristiano*.

Escribo entonces esta «nota al calce» en medio de las perplejidades teológicas que se nos presentan precisamente a inicios del tercer milenio, con la firme convicción de que nuestro pasado teológico tiene todavía mucho que ofrecer, aun en esta era de comunicaciones cibernéticas e ingeniería genética.

II

Escritura y tradición

El presente ensayo es una invitación a dirigir nuestra mirada hacia el pasado. Tal invitación, empero, requiere justificación. Después de todo, el pasado puede ser una carga tan onerosa que nos impida enfrentarnos a nuestra responsabilidad presente. El pasado es tradición. Y ya sabemos la dura lucha que tuvieron que librar algunos de nuestros antepasados en la fe contra la autoridad indebida de la tradición.

Si algo nos enseñó la Reforma Protestante del siglo dieciséis fue la necesidad de regresar constantemente a las fuentes de nuestra fe. Los reformadores descubrieron en sus estudios de las Escrituras que en muchos modos la fe que habían recibido de sus antepasados se había olvidado de algunos de los elementos básicos de la fe bíblica, y había tergiversado otros. Cuando anunciaron sus descubrimientos, se les respondió que lo que ellos decían se oponía a la tradición de la iglesia.

La tradición, la historia de la iglesia, se volvió entonces impedimento, pretexto, regla que había que obedecer y seguir al leer e interpretar las Escrituras. Por ello, uno de los puntos esenciales de la Reforma, sobre el cual hubo acuerdo entre todos los reformadores, es éste de la autoridad de las Escrituras sobre la tradición.[1]

---

[1] Lo cual no quiere decir que los reformadores no tuvieran desacuerdos en cuanto al modo en que ese principio debía aplicarse. Es de todos sabido

Sin embargo, como protestantes que somos, es importante que nos cuidemos de no caer en la trampa en que cayó la iglesia contra la cual se rebelaron Lutero y los demás reformadores.

Aquella iglesia tenía una historia gloriosa de mártires y santos, de monjes y teólogos, que habían dedicado toda su vida a su fe. No nos equivoquemos: si bien es cierto que a principios del siglo dieciséis había corrupción, también es cierto que había devoción, dedicación y santidad. Y mucho más, había una larga historia, una bella tradición, digna de respeto y de admiración. Digámoslo de paso: de no haber sido por esa tradición, la Biblia nunca habría llegado a manos de Lutero ni a manos nuestras.

Pero ahí está el problema. En cierto sentido, era precisamente la gloria de esa historia lo que les impedía a muchos católicos en el siglo dieciséis prestarles oído a las críticas de Lutero. Aceptar tales críticas parecería restarles valor a la vida y la dedicación de todos aquellos ilustres cristianos que le habían dado forma a la tradición.

Nuestro peligro ahora como protestantes del siglo veintiuno es que hagamos lo mismo con las tradiciones que hemos recibido de nuestros antepasados en la fe. Nosotros también tenemos una hueste gloriosa de tales antepasados —desde Lutero, Calvino y los demás reformadores, hasta los misioneros y predicadores que nos trajeron a los pies de Cristo. Pero no por eso hemos de pensar que ya sabemos todo lo que las Escrituras nos dicen. Si tal hiciéramos, por mucho que alabáramos a nuestros antepasados en la fe, y por mucho que repitiéramos sus palabras, de veras les estaríamos traicionando, pues si algo quisieron enseñarnos fue precisamente la primacía de las Escrituras por sobre toda tradición humana. No es la palabra de Lutero la que permanece para

---

que, mientras el luteranismo y el anglicanismo guardaron cuanto pudieron de la tradición, siempre que no se opusiera a las enseñanzas claras de las Escrituras, la tradición reformada fue más radical en ese sentido. y mucho más la anabaptista.

siempre, sino la Palabra que Lutero estudió y trató de exponer y de proclamar. No hay tradición humana alguna que pueda contener esa Palabra, ni equipararse a ella.

Esta es la importancia que tiene el estudio de la Biblia. La iglesia vive de la Palabra de Dios, como Israel en el desierto vivía del maná cotidiano. Cuando la iglesia deja de alimentarse de esa Palabra, sencillamente deja de ser la iglesia. Y cuando trata de vivir hoy sobre la base exclusiva de alguna interpretación anterior de la Biblia, le pasa lo mismo que al Israel de antaño cuando trató de guardar el maná de un día para otro.

Luego, la gran tarea que se impone a nuestra generación —la tarea que se impone siempre a cada generación cristiana— es acercarnos de nuevo a las Escrituras para descubrir qué ha de decirnos Dios hoy en ellas.

Pero la situación no es tan sencilla. No basta con decir que las Escrituras no han de equipararse a ninguna tradición humana. El hecho es que todos los seres humanos somos criaturas históricas, y por tanto todos pertenecemos a una tradición u otra. Quizá nos convenga aquí, para percatarnos de nuestra situación, recordar las palabras de Ortega y Gasset, en el sentido de que cada generación se encuentra sobre los hombros de las generaciones anteriores, como los acróbatas en el circo. Cada uno de nosotros tiene su historia —toda una serie de acontecimientos y decisiones que nos han traído hasta donde estamos. Esa historia comienza desde mucho antes de nuestro nacimiento. Cada uno de nosotros, y mucho más todos en conjunto, formamos parte de una tradición, de un modo o camino por el que hemos llegado a ser lo que somos. El pasado, por mucho que lo olvidemos, sigue viviendo en nosotros, y contribuye a determinar lo que somos y el modo en que somos. Esto, que es cierto de toda actividad humana, es cierto también del modo en que interpretamos las Escrituras. Cuando nos acercamos a ellas, no lo hacemos con la mente totalmente en blanco para dejar que las Escrituras nos hablen. Al contrario, sepámoslo o no, cuando nos acercamos a

las Escrituras traemos con nosotros toda una tradición de interpretación escrituraria que nos lleva a entender el texto bíblico de un modo particular. Dicho de otro modo, todos leemos la Biblia a través de lentes que nos han sido legados por nuestra tradición, y del color de esos lentes depende mucho de lo que podamos o no podamos ver en las Escrituras.

Esto no quiere decir, sin embargo, que estemos necesariamente atados al color particular de los lentes que nos han sido dados. No tenía razón el poeta al decir que

> En este mundo traidor
> Nada es verdad ni mentira:
> Todo es según el color
> Del cristal con que se mira.

No tenía razón, porque al acercarnos a las Escrituras, aunque lo hagamos en nuestra cámara a solas, no estamos solos nosotros y el texto sagrado. Ante todo, está con nosotros el mismo Señor que decimos haberlas inspirado en primer término. La promesa del Espíritu no es sólo para momentos de experiencias extraordinarias. La promesa del Espíritu es también para nuestra vida cotidiana como creyentes y como iglesia. Es para nuestra lectura de la Biblia; para nuestra interpretación del texto; para nuestros intentos de ser obedientes en este mundo de hoy. Además, tampoco estamos solos porque hasta en nuestra cámara, a solas, seguimos siendo parte del cuerpo de Cristo. Somos parte de una comunidad que se extiende a través de los siglos y de las naciones, de la geografía y de la historia. Esa comunidad lee y leyó el mismo libro sagrado. Sus interpretaciones, diversas hasta el punto de parecer confusas, pueden sin embargo ayudarnos a corregir algo de nuestra miopía —de esa miopía de que todos los individuos, por el solo hecho de ser humanos, padecemos. La primera indicación que tengo yo, cada tres o cuatro años, de que necesito lentes nuevos, es cuando alguien me habla de algo que puede ver a la distancia, y que yo no veo.

Este ensayo es entonces un intento de escuchar algunas voces que nos dicen que ven algo en las Escrituras distinto de lo que estamos acostumbrados a ver. Es un ensayo acerca de la tradición cristiana. Más bien, es un ensayo acerca de diversas tradiciones cristianas, de cómo surgen, se mezclan, crecen, y llegan basta nosotros. Y por lo mismo es también un ensayo acerca de nosotros: de cómo se han formado los lentes a través de los cuales leemos las Escrituras, y de qué veríamos con otros lentes.

Mi propósito es estudiar la tradición —o las tradiciones—, no para hacernos esclavos de ella, sino más bien para librarnos de ella. Quien no conoce su propia historia no sabe por qué es como es, y por tanto no tiene la libertad de ser de otro modo. Quien, por el contrario, empieza a comprender por qué es de cierto modo, empieza también a descubrir la posibilidad de ser diferente.

Luego, el propósito de este estudio es dirigirnos hacia las Escrituras a través del estudio histórico. No porque creamos que la tradición deba determinar nuestra interpretación, sino porque sabemos que si no hacemos este trabajo la tradición de hecho determinará nuestra interpretación.

Quizá alguien dirá que está más interesado en el conocimiento de la Biblia que en de la historia del pensamiento cristiano, y que lo que estoy proponiendo se trata de un camino demasiado tortuoso para terminar regresando a la Biblia. A esto respondo sencillamente que la importancia de lograr una mayor comprensión de las Escrituras es tal que ningún camino ha de parecernos demasiado largo. Si al regresar de nuestra incursión en la historia cristiana descubrimos en el mensaje bíblico alguna dimensión antes desconocida, nuestros esfuerzos no habrán sido en vano.

Además, los teólogos cuyo pensamiento hemos de estudiar no son simples figuras del pasado, como piezas de museo. Si de veras creemos en la comunión de los santos, si de veras creemos que todos formamos parte del cuerpo de Cristo, entonces aquellos cristianos de antaño son también nuestros hermanos y her-

manas. Estudiar la Biblia con ellos puede tener para nosotros un valor semejante al que tiene reunirnos con un grupo de hermanos de hoy para el mismo propósito.[2]

Dicho esto a modo de introducción, permítaseme exponer en unas pocas palabras lo que me propongo en el resto de este trabajo. Cuando nos dedicamos a estudiar la vida y los escritos de los cristianos durante los siglos segundo y tercero, descubrimos que ya desde entonces existían diversos modos de entender la fe cristiana. Mi propósito es aclarar esos diversos modos, compararlos, ver cómo influyen en nuestro modo de entender la fe, tratar de determinar si alguno de ellos tiene algo en particular que contribuir a nuestra tarea de hoy, y por fin invitar a quienes quieran acompañarme a participar de la tarea de reinterpretar nuestra fe y el texto sagrado a la luz de lo que hayamos descubierto en el curso de nuestra excursión por los campos de la historia.

A fin de que quede bien claro lo que me propongo a cada paso, trataré de resumirlo todo en una serie de tres tesis:

Primera tesis: Hacia fines del siglo segundo y principios del tercero, pueden verse en la teología cristiana ortodoxa tres perspectivas o tipos diferentes. Los denominaremos «A», «B» y «C», siguiendo el orden de nuestra familiaridad con cada uno de ellos, y no su orden cronológico. En realidad, aunque los tipos B y C son los más conocidos en nuestro tiempo, el tipo C es anterior a ellos.

La diferencia entre estos tres tipos de teología no se encuentra específicamente en una doctrina u otra, sino más bien en su pers-

---

[2] Digo «semejante», pero no «igual». Puesto que nuestra vocación cristiana consiste en ser obedientes en la situación actual, nuestros hermanos y hermanas en otras situaciones pueden ayudarnos, pero nunca han de tomar el lugar del estudio, la devoción y la acción junto a quienes se encuentran en nuestra misma situación. Lo contrario sería volver a la práctica de escondernos tras interpretaciones y visiones de otros tiempos, para no tener que responder a nuestra vocación de hoy.

pectiva total, que entonces se refleja en cada tema o punto teológico, desde la creación hasta la consumación final.

Es cierto que la teología del tipo C es la más antigua de las tres, y que las otras dos permanecieron dentro de los límites considerados ortodoxos. A pesar de esto, no ha de sorprendernos el encontrar elementos del tipo C en la obra de autores cuya teología cae más bien dentro de los otros dos tipos —es decir, que esos autores reflejan todavía algo de la perspectiva más antigua del tipo C.

Por lo tanto, esta primera tesis sugiere que, aunque sea posible encontrar textos en uno u otro autor que parezcan inclinarse en otro sentido, hay ciertas características y énfasis que distinguen cada tipo de los demás.

Por último, todavía como parte de esta primera tesis, es necesario señalar que estos tres tipos de teología no son socialmente neutros. Cada uno se forja dentro de circunstancias y agendas sociales cuyo impacto puede verse en él —aun cuando sus principales exponentes no se hayan percatado de ese impacto.

Segunda tesis: Con el correr de los años, y especialmente después que el Imperio Romano se hizo cristiano, el tipo C fue quedando olvidado, y el tipo A llegó a dominar la teología occidental, hasta el punto de llegar a confundirse con la ortodoxia. En ese proceso, se le añadieron ciertos elementos tomados del tipo B, sobre todo en lo que se refiere a la doctrina de Dios y a la antropología. Luego, la ortodoxia tradicional refleja el tipo A con cierta influencia del tipo B. En tiempos de la Reforma, aunque hubo serias diferencias entre católicos y protestantes, en general ambos bandos permanecieron dentre de los parámetros de esta teología de tipo A. Luego, dentro de esta tipología, tanto la ortodoxia tradicional protestante como la católica reflejan el mismo tipo de teología.

A través de los siglos, cuando alguien se rebeló contra la ortodoxia tradicional dominada por el tipo A, por lo general lo hizo oponiéndole una teología del tipo B. En cuanto al tipo C, quedó

generalmente olvidado—aun cuando aparecen ecos de él en diversos teólogos y movimientos.

Tercera tesis: En tiempos recientes, debido a diversas circunstancias, ha habido un resurgimiento de ciertos elementos de la teología del tipo C. Esto puede verse en movimientos al parecer tan dispares como la renovación de la teología reformada a través del impacto de Karl Barth, las nuevas corrientes dentro del luteranismo surgidas de la teología lundense, la renovación litúrgica, el Segundo Concilio del Vaticano y las varias teologías de liberación. El redescubrimiento del tipo C nos abre horizontes insospechados en el mensaje bíblico, y resulta particularmente valioso en nuestra situación latinoamericana. Dentro de esa situación, es posible desarrollar una teología del tipo C que, al tiempo que sea más fiel al mensaje bíblico, sea también más pertinente para la situación actual.

Segunda parte

Los tres tipos en su formulación clásica

Primera tesis: Hacia fines del siglo segundo y principios del tercero, pueden verse en la teología cristiana ortodoxa tres perspectivas o tipos diferentes. Los denominaremos «A», «B» y «C», siguiendo el orden de nuestra familiaridad con cada uno de ellos, y no su orden cronológico. En realidad, aunque los tipos B y C son los más conocidos en nuestro tiempo, el tipo C es anterior a ellos.

La diferencia entre estos tres tipos de teología no se encuentra específicamente en una doctrina u otra, sino más bien en su perspectiva total, que entonces se refleja en cada tema o punto teológico, desde la creación hasta la consumación final.

Es cierto que la teología del tipo C es la más antigua de las tres, y que las otras dos permanecieron dentro de los límites considerados ortodoxos. A pesar de esto, no ha de sorprendernos el encontrar elementos del tipo C en la obra de autores cuya teología cae más bien dentro de los otros dos tipos —es decir, que esos autores reflejan todavía algo de la perspectiva más antigua del tipo C.

Por lo tanto, esta primera tesis sugiere que, aunque sea posible encontrar textos en uno u otro autor que parezcan inclinarse en otro sentido, hay ciertas características y énfasis que distinguen cada tipo de los demás.

Por último, todavía como parte de esta primera tesis, es necesario señalar que estos tres tipos de teología no son socialmente neutros. Cada uno se forja dentro de circunstancias y agendas sociales cuyo impacto puede verse en él —aun cuando sus principales exponentes no se hayan percatado de ese impacto.

III

Lugares y protagonistas

Al leer los Evangelios, bien podríamos imaginar que el centro de la actividad teológica durante los primeros siglos de vida de la iglesia fue Jerusalén. Por otra parte, si miramos hacia esos primeros siglos desde la perspectiva de tiempos posteriores, bien podríamos pensar que el centro de tal actividad fue Roma, la capital del Imperio. En ambos casos nos equivocaríamos.

Jerusalén, ciudad natal de la iglesia cristiana, fue sitiada y destruida por los romanos en el año 70, en represalia contra la rebelión por parte de los judíos. Una segunda rebelión, en el año 135, llevó al emperador a expulsar a todos los judíos de Jerusalén, y a crear sobre sus ruinas una nueva ciudad romana a la que dio el nombre de Aelia Capitolina. En cuanto a la ciudad de Roma, es cierto que hubo en ella una fuerte comunidad cristiana desde fecha muy temprana, y que esa comunidad produjo algunos documentos que han llegado hasta nuestros días. Pero rara vez ha sido Roma el centro de la actividad intelectual de la iglesia.

Los principales centros de reflexión teológica durante los primeros siglos del cristianismo fueron Cartago, Alejandría, y una región al nordeste de la cuenca del Mediterráneo que incluía tanto a Siria —con Antioquía, su capital— como el Asia Menor.

Cada uno de estos centros sirvió de cuna a uno de los tres tipos de teología que estudiamos en este ensayo. Veámoslos por orden.

Tipo A: Cartago. Cartago, sobre la costa norte del continente africano cerca de donde se asienta hoy la ciudad de Túnez, era una antigua ciudad fundada alrededor del año 800 a.C. por fenicios procedentes de Tiro. En el 146 a.C., los romanos la conquistaron y destruyeron, instigados por la insistencia de Catón: *delenda est Carthago* —Cartago ha de ser borrada. Luego, cuando la ciudad fue reconstruida, ahora como parte del Imperio Romano, a principios de la era cristiana, tenía toda la apariencia de una ciudad típicamente romana. Mientras las clases altas de la ciudad eran de origen romano —o al menos italiano—, bajo ellos había una amplia clase media romanizada cuyos miembros servían de instrumento a la administración romana. Y bajo ese clase media estaba la mayoría de la población, compuesta mayormente de beréberes cuyos antepasados había sido conquistados, primero por los fenicios y luego por los romanos.[1]

Los orígenes del cristianismo en Cartago son desconocidos. Aunque tradicionalmente se ha pensado que llegó traído de Roma, hay indicios de que pudo haber llegado directamente del Oriente.[2] En todo caso, ya hacia fines del siglo segundo existía una floreciente comunidad cristiana en Cartago. De su obispo, Agripino, poco se sabe además del nombre. Pero esa iglesia produjo mártires famosos tales como Perpetua y Felicitas.[3] Esa iglesia también produjo a Tertuliano, el fundador de la teología cristiana occidental, quien nos servirá como principal exponente de la teología de tipo A.

---

[1] W.H.C. Frend, en su obra *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, Clarendon, 1952, ha explorado y comprobado algunos de los modos en que esa estructura social se reflejó en las luchas religiosas que tuvieron lugar en Cartago y sus alrededores. Véanse especialmente las pp. 333-36.

[2] Véase González, *Historia del pensamiento cristiano*, 1:169, n. 1.

[3] El *Martirio de santas Perpetua y Felicitas*, al menos en su forma actual, parece ser obra de Tertuliano. Empero nos hay pruebas indubitables de ello—y también es posible que Tertuliano haya trabajado sobre un documento anterior, producto de otro autor.

Tertuliano es probablemente el escritor cristiano más antiguo en lengua latina cuya obra se ha conservado.[4] Nació a mediados del siglo segundo, y se convirtió al cristianismo por el año 193. Pronto se convirtió en campeón de la ortodoxia frente a toda suerte de herejía —hasta que él mismo se unió a la secta de los montanistas. Según se verá más adelante, ese paso no es sorprendente a la luz de su perspectiva teológica.

Tanto mientras fue parte de la iglesia mayor como después de unirse al montanismo, Tertuliano fue un autor prolífico, muchas de cuyas obras han llegado hasta nuestros días. A través de ellas dejó su huella en la teología occidental, al tiempo que desarrolló buena parte del vocabulario de la teología cristiana de habla latina. Por ello se le considera con razón el padre de la teología latina. Como tal, acuñó la terminología que se usa hasta el día de hoy en las fórmulas trinitarias y cristológicas, así como frases lapidarias tales como «la sangre de los cristianos es semilla», y «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué acuerdo hay entre la Academia y la Iglesia?»

Es muy probable que Tertuliano haya sido abogado. En uno de los antiguos documentos de la jurisprudencia romana se menciona a cierto «Tertuliano» que bien puede haber sido nuestro teólogo. En todo caso, no cabe duda de que estaba dotado de una mente que pensaba en términos legales. En varios de sus escritos se puede ver la estructura retórica que empleaban los abogados de entonces a fin de convencer a sus audiencias.[5] En *Del testimonio del alma*, Tertuliano coloca al alma pagana en el banquillo de un testigo y, mediante una serie de preguntas pare-

---

[4] Digo «probablemente» porque se debate entre los eruditos la posibilidad de que el *Octavio* de Minucio Félix sea anterior a Tertuliano. He resumido la bibliografía al respecto en *Historia del pensamiento*, 1:182, n. 41.

[5] Sobre la estructura retórica de los argumentos de Tertuliano, véase R.D. Sider, *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian* (Oxford, University Press, 1971); también R.D. Sider, «Tertullian, *On the Shows*: An Analysis», JTS, 1978, pp. 339-65.

cidas a las que se hacen en un juicio, la obliga a confesar que la fe cristiana es eminentemente racional. En lo que sería el discurso final en un juicio de hoy, Tertuliano concluye: «Toda alma es tanto reo como testigo; puesto que ella misma da testimonio de la verdad, carga con la culpa del error.»[6]

En otra obra, *Prescripción contra los herejes*, Tertuliano usa del argumento legal conocido entonces como «prescripción» a fin de negarles a los herejes todo derecho a usar de las Escrituras en defensa de sus doctrinas.[7] Según este argumento, durante todos estos años pasados la iglesia ha estado haciendo use de las Escrituras como propiedad suya, y por lo tanto, en virtud de ese derecho de posesión por largo tiempo que el derecho romano llama *praescriptio*, la iglesia es dueña de las Escrituras. En consecuencia, todo intento por parte de los herejes de usarlas es una usurpación, y la iglesia no tiene necesidad alguna de discutir con los herejes acerca del sentido o interpretación de las Escrituras.

Otro caso en el que Tertuliano muestra su mente legal se encuentra en su *Apología*, escrita en defensa del cristianismo. Allí trata de mostrar la injusticia de las leyes promulgadas contra los cristianos. En ese tiempo, era práctica de las autoridades romanas seguir hacia los cristianos una política establecida por el emperador Trajano, a principios del siglo segundo. Según las instrucciones de Trajano a su pariente y gobernador de la provincia de Bitinia, Plinio, el gobierno no tiene por qué emplear sus recursos policiales buscando a los cristianos; pero si alguien es acusado de ser cristiano, las autoridades han de investigar el asunto, tratar de convencer al acusado a negar a Cristo y, si no se deja convencer, aplicarle la pena de muerte. Las razones por las que se seguía tal política son complejas, y no es necesario discutirlas aquí. Lo que nos interesa es el modo en que la respuesta de Tertuliano muestra su perspicacia legal:

---

[6] *De test. anim.* 6.

[7] Véase *Historia del pensamiento*, 1:172, n. 8.

> ¡O miserable perdón, que en este caso no es sino una contradicción de sí mismo! Por una parte prohíbe que se les busque, como si fuesen inocentes; y por la otra manda condenarles, como si fuesen culpables. Es una cruel misericordia, que perdona y castiga. ... Si vas a condenar, ¿por qué no inquirir? Y si no inquieres, ¿por qué no absolver?[8]

La actitud de Tertuliano respecto a la filosofía pagana es interesante. Por una parte, sostiene que la filosofía es el origen de toda herejía, pues los herejes mezclan el Evangelio con la filosofía. Es en ese contexto donde aparecen las famosas palabras ya citadas: «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué acuerdo hay entre la Academia y la Iglesia?»[9] Empero por otra parte él mismo se acerca al Evangelio con presuposiciones filosóficas derivadas del estoicismo. Luego, al parecer, la «filosofía» que le molesta a Tertuliano es la tradición platónica, y no la filosofía en general.

El estoicismo era la doctrina que prevalecía durante el siglo segundo en la porción occidental del Imperio Romano. Hasta el emperador Marco Aurelio, quien murió en el año 180, seguía el camino de los estoicos. Una de las razones por las que esta filosofía se hizo popular en la porción occidental del Imperio Romano era que sus intereses prácticos y éticos armonizaban con las prácticas y las tradiciones legales de Roma. El estoicismo era la filosofía que mejor se ajustaba al modo en que los romanos veían la realidad. Para los estoicos, la meta de la sabiduría es descubrir la ley que rige el universo, y vivir de acuerdo a ella. Como tan a menudo sucede, lo que para los estoicos parecía ser la «ley natural», común a toda la humanidad, era en realidad lo que los elementos más respetados de la sociedad consideraban

---

[8] *Apol.* 2.

[9] *Praesc.* 7.

bueno. Por ello, Marco Aurelio no veía conflicto alguno entre ser gobernante del Imperio y ser filósofo estoico. Después de todo, la ley romana no le parecía ser sino una aplicación concreta de la ley universal.

Puesto que respiraba esta postura filosófica en el ambiente en el cual vivía, Tertuliano veía la realidad de manera semejante a como la veían los estoicos. Lo que es más, el énfasis de los estoicos en la ley natural se ajustaba perfectamente a sus inclinaciones legalistas. Por ello, al mismo tiempo que lamentaba y condenaba la intrusión de la filosofía dentro de la teología, Tertuliano mismo, posiblemente sin saberlo, era estoico.[10]

En conclusión, si buscamos una sola palabra que nos sirva para caracterizar la teología de Tertuliano, y su preocupación fundamental, esa palabra es *Ley*. Según él pensaba, el cristianismo es superior a toda filosofía humana porque se fundamenta en la revelación de la ley última del universo, que es la ley de Dios.

Tertuliano tuvo sus precursores en la iglesia occidental. Todos ellos escribían en griego, eran de cultura profundamente helenizada, y por tanto no tan legalistas como Tertuliano. Ya a fines del siglo primero la *Primera epístola a los corintios* de Clemente de Roma pone de manifiesto la influencia estoica que después será tan marcada en Tertuliano.[11] A mediados del siglo segundo, la tendencia legalista en este entendimiento del cristianismo se ve en el *Pastor* de Hermas y en la mal llamada *Segunda epístola de Clemente*. Ambos pueden considerarse precursores de Tertuliano, especialmente en lo que se refiere al perdón de los pecados —tema sobre el que volveremos en otro capítulo. Juntos, todos estos autores ejemplifican los primeros pasos de la teología de tipo A, según se fue forjando dentro del molde de los intereses prácticos y legales que tanto absorbían la mentalidad romana.

---

[10] Véase *Historia del pensamiento*, 1:172, nn. 5, 6.

[11] Véase *id.* 1:64-66.

Tipo B: Alejandría. Alejandría vendría a ser el centro de un tipo muy diferente de teología —el que hemos llamado B. Mientras Cartago era la más romanizada de las ciudades que estudiamos, Alejandría era la más helenizada. Como su nombre anuncia, la ciudad fue fundada por Alejandro el Grande, en el 333 a.C. Cuando el imperio de Alejandro se deshizo a su muerte, la gran ciudad que él había fundado en Egipto vino a ser la capital de los territorios gobernados por los Ptolomeos, hasta que los romanos la capturaron en el 30 a.C.

Alejandría se encuentra en la desembocadura del Nilo, lugar que en esa época resultaba envidiable para el transporte y el comercio. Por ello, pronto llegó a ser una de las principales ciudades del Mediterráneo. Por las mismas razones, también se convirtió en un centro intelectual en donde se daban cita diversas filosofías y corrientes religiosas.

En Alejandría estaba el famoso Museo, que no era un lugar para exhibir obras de arte o reliquias de la antigüedad, como los museos de hoy, sino un centro de servicio a las musas. En otras palabras, el Museo era semejante a las universidades de hoy, donde los eruditos e investigadores buscan toda clase de conocimientos. Por ello, en torno al Museo se congregaban personas interesadas en estudios tan diversos como la filosofía, la astronomía, las matemáticas, la zoología, etc. La famosa biblioteca de Alejandría, que servía de recurso para tales estudios, no tenía mucho que envidiarles a las bibliotecas universitarias modernas.

Como era de esperarse en tal ambiente, diversas doctrinas y corrientes religiosas se encontraban y entremezclaban en Alejandría. El número de judíos en Alejandría y las cercanías era alto, y lo había sido por largo tiempo antes del advenimiento del cristianismo. Lo que es más, ya en el siglo siete a.C., siglos antes de la fundación de Alejandría, los judíos eran tan numerosos en el alto Egipto, cientos de kilómetros remontando el Nilo, que llegaron a tener un templo. Fue en Alejandría, en los últimos siglos antes de Jesucristo, donde la Biblia Hebrea fue traducida al griego —la versión llamada *Septuaginta*. Pero el mosaico religio-

so de la ciudad incluía además astrólogos de Mesopotamia, dualistas persas, devotos de los antiguos dioses de Egipto, y proponentes de otras innumerables doctrinas que a veces se entremezclaban de tal modo que era imposible distinguir entre ellas.

Una carta atribuida al emperador Adriano, y dirigida a su cuñado Serviano, describe el ambiente de Egipto, y particularmente de Alejandría:

> El Egipto que tú me alababas, Serviano carísimo, me he dado cuenta que es todo él ligero, oscilante y revoloteador a todo cambio de rumor. Allí los que dan culto a Serapis, no por eso dejan de ser cristianos, y los que se dicen obispos de Cristo son devotos de Serapis. No hay allí presidente de sinagoga judía, no hay samaritano, no hay presbítero de los cristianos, que no sea juntamente astrólogo, que no sea auríspice, que no sea maestro de gimnasia.[12]

No cabe duda de que buena parte de esto es exageración literaria. Con todo y eso, el cuadro que se nos pinta es cierto. Alejandría era lugar de encuentro de muchas tradiciones que se entremezclaban y confundían entre sí.

Al igual que en el caso de Cartago, los orígenes del cristianismo en Alejandría son desconocidos. El historiador Eusebio de Cesarea, en el siglo cuarto, afirma que Marcos predicó en la ciudad.[13] Ese dato, procedente de un tiempo cuando las iglesias en todas las ciudades se esforzaban por reclamar un origen apostólico, es bastante dudoso. En todo caso, lo que sí es cierto es que ya a mediados del siglo segundo había en Alejandría una fuerte comunidad cristiana. Y ya hacia fines de ese siglo la iglesia de Alejandría contaba con luminares tales como Orígenes, quien

---

[12] Citada por Daniel Ruiz Bueno, *Actas de los mártires* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968), p. 251.

[13] *Hist. eccl.* 2.16.

nos servirá como principal exponente de la teología de tipo B, y su predecesor Clemente de Alejandría —que no ha de confundirse con Clemente de Roma, a quien se menciona más arriba.

Nuestro Clemente no era en realidad natural de Alejandría, sino de Atenas. Partió de su ciudad natal en una búsqueda de la verdad que le llevó a varias regiones del Imperio, y a la postre a Alejandría. Allí encontró lo que buscaba: el maestro cristiano Panteno le presentó la «verdadera filosofía» del cristianismo. Tras algún tiempo Clemente fue el sucesor de Panteno, y se dedicó a la enseñanza hasta que se vio obligado a abandonar la ciudad durante la persecución de Séptimo Severo, a principios del siglo tercero. Dejó tras sí a su discípulo Orígenes, quien llegaría a ser el más famoso teólogo de la escuela alejandrina. Aunque en varios puntos Clemente puede verse como exponente de la teología de tipo B, todavía queda en él mucho del tipo C, que como hemos dicho es el más antiguo. Por lo tanto, es Orígenes quien nos servirá como principal exponente de la teología tipo B.

Orígenes era natural de Alejandría, donde nació en un hogar cristiano alrededor del año 185. En el 202, cuando Orígenes tenía apenas diecisiete años, su padre murió como mártir —en la misma persecución que obligó a Clemente a huir. El joven Orígenes quiso ofrecerse también como mártir, pero su madre se lo impidió escondiéndole las ropas. Desde fecha muy temprana, Orígenes empezó a dar clases de Biblia, así como de lo que él llamaba la «filosofía cristiana», primero a los nuevos conversos que se preparaban para el bautismo, y más tarde a creyentes más maduros. Su fama llegó a ser tal que hasta la madre del Emperador —aunque pagana— vino a escuchar una de sus conferencias. En el 231, debido a tensiones con el obispo de Alejandría, Orígenes dejó la ciudad y se fue a vivir a Cesarea, donde continuó sus estudios y su enseñanza. Murió en Tiro en el 253, tras sufrir tortura a causa de su fe. Durante toda su vida se dedicó a escribir comentarios, sermones y otras obras a un paso sorprendente. Se dice que llegó hasta a dictar simultáneamente siete libros a siete copistas.

Como hemos visto, la ciudad de Alejandría, donde Clemente encontró un nuevo hogar y donde Orígenes se formó, era una bullente olla intelectual. Entre tanta actividad intelectual, Orígenes llegó a ocupar un lugar distinguido, y al mismo tiempo fue impactado por las corrientes que bullían en torno suyo. Por tanto, a fin de entender la teología de Orígenes —y hasta cierto punto la de Clemente— es necesario detenerse a describir algo de ese ambiente intelectual.

Aunque lo que prevalecía en Alejandría era el espíritu ecléctico, la filosofía de mayor impacto era la platónica, con su interés por descubrir la verdad inmutable que se encuentra tras las cosas mutables que los sentidos perciben. Ya desde antes de Orígenes, esa filosofía había absorbido algunos elementos del estoicismo y de otras fuentes, dándole así forma a lo que los historiadores llaman el «platonismo medio».[14] En vida de Orígenes, este proceso continuó, sobre todo añadiéndole dimensiones religiosas al platonismo clásico, y llevando así al «neoplatonismo».

La meta de toda esta tradición filosófica era la verdad inmutable y puramente racional que ha de existir allende la realidad transitoria que los sentidos perciben. Como característica secundaria, pero importante, este nuevo platonismo buscaba ajustar la vida a esa verdad eterna, y por tanto se incluían en esa filosofía elementos morales muy semejantes a los del estoicismo.[15]

Tal ambiente había dejado su huella en el judaísmo alejandrino desde antes del advenimiento del cristianismo, como puede verse en la traducción del Antiguo Testamento al griego a que ya hemos hecho referencia—la *Septuaginta*. Ese huella se ve claramente en el pensamiento de Filón de Alejandría, un judío contemporáneo de Jesús que reinterpretó la fe de sus antepasados en

---

[14] Aunque algunos niegan el caráctar ecléctico del platonismo medio. Véase J. Dillon, *The Middle Platonists* (Londres: Duckworth, 1977).

[15] Véase F. Coplestone, *A History of Philosophy*, Vol. 1: *Greece and Rome* (Westimnster, MD: Newman Press, 1959), pp. 451-75.

términos de la tradición platónica, para de ese modo defender esa fe frente a las críticas que se le hacían en los medios intelectuales alejandrinos. Allí se decía que las Escrituras hebreas no eran más que una serie de narraciones sin valor filosófico alguno. A fin de mostrar que la Biblia sí tenía un contenido filosófico, Filón la interpretó como una larga series de alegorías que no se referían tanto a hechos históricos concretos como a verdades eternas de carácter metafísico y moral. Así las Escrituras hebreas se hacían coincidir con la filosofía alejandrina, y Filón podía afirmar el valor de ambas.

Después de Filón, la tradición platónica se hizo todavía más fuerte en Alejandría.[16] Por tanto al llegar a tiempos de Orígenes, ese tradición dominaba los círculos intelectuales alejandrinos hasta tal punto que el platonismo, en sus nuevas modalidades, se veía como sinónimo de «filosofía». El maestro más famoso de esta filosofía durante la juventud de Orígenes fue Amonio Sacas, entre cuyos discípulos se contaban Plotino, el gran proponente del neoplatonismo místico, y probablemente el mismo Orígenes. La meta de la filosofía según todos ellos era llegar al Uno inefable, eterno e inmutable.

Como parte de esta tradición, también Orígenes buscaba verdades inmutables —realidades que no dependieran de la percepción de los sentidos— e interpretaciones escriturarias que mostrasen que la enseñanza de la Biblia era una serie de principios inalterables para la metafísica y la moral.

En breve, si fuésemos a resumir en una sola palabra el tema central del pensamiento de Orígenes, de igual modo que resumimos el tema de Tertuliano como *Ley*, esa palabra sería *Verdad*.

Tal verdad, según Orígenes la concibe, ha de ser inmutable y trascendente. Debe ser completamente ajena a los cambios y vi-

---

[16] La mejor introducción a toda esta tradición, y especialmente a su impacto sobre la teología cristiana, sigue siendo la antigua obra de C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria* (Oxford: Clarendon, 1886).

cisitudes de este mundo, sujeto al tiempo y la transición. Su conocimiento no nos llega mediante los sentidos, sino por dos medios que coinciden entre sí: la razón y la revelación. Clemente de Alejandría, el precursor de Orígenes, había dicho que la verdad es una, y que por tanto la filosofía lleva en esencia a la misma verdad que ha sido revelada en el Hijo.[17] Lo que es más, la filosofía fue el aya dada por Dios para conducir a los gentiles a Cristo, de igual modo que Dios les dio las Escrituras a los judíos con el mismo propósito.[18] Orígenes concuerda con Clemente en todo esto, y por lo tanto sostiene que su tarea como teólogo es descubrir y manifestar la concordancia entre la filosofía y la fe cristiana.

Al mismo tiempo que seguía este sendero teológico, Orígenes no rechazaba ni despreciaba la iglesia. Al contrario, siempre permaneció asido a ella y a su fe —y en sus años maduros sufrió por ello prisión y tortura. Empero en aquellos puntos sobre los cuales la iglesia no sostenía una posición determinada, sí se sentía libre, y hasta obligado, a lanzarse en especulaciones semejantes a las de los filósofos alejandrinos de su época. De esto veremos pruebas abundantes en los capítulos que siguen.

Tipo C: Siria y Asia Menor. El tercer centro de actividad teológica que consideraremos aquí es toda la región *nordeste del Mediterráneo* —una región que incluía a Siria y el Asia Menor— lo que hoy son aproximadamente Turquía, Siria, y los estados circundantes.[19]

---

[17] «De igual modo que no se dice que varios remeros en una embarcación son varias causas de su movimiento, sino una sola que consiste en muchas ... así también la filosofía, que es la búsqueda de la verdad, contribuye al entendimiento de la verdad. ... Luego, mientras que la verdad es una, muchos elementos contribuyen a su investigación. Pero se le descubre mediante el Hijo.» *Strom.* 1.20.

[18] *Strom.*1.5.

[19] Puede verse una breve discusión del ambiente de esta región y de su impacto sobre el Nuevo Testamento en John E. Stambach y David L. Balch, *The New Testament in Its Social Background* (Filadelfia: Westminster, 1986), pp. 145-54.

La principal ciudad en toda esta región era Antioquía.[20] Fundada en el 301 a.C. por Seleuco I Nicator, quien la nombró en honor de padre, esta ciudad llegó a ser una de las más importantes de todo el Imperio Romano. Puesto que nunca fue arrasada por los romanos, como lo fueron Jerusalén y Cartago, siempre retuvo mucho de su antigua cultura, y estaba menos romanizada que Cartago. Al igual que Alejandría —aunque quizá en menor grado— Antioquía era también lugar donde se daban cita diversas religiones y tradiciones filosóficas. Empero, el sincretismo no parece haber llegado en Antioquía a los niveles alcanzados en Alejandría. Esto es particularmente cierto en el caso de la antiquísima comunidad judía de la ciudad,[21] que se mantenía en estrecho contacto con Judea, y que por tanto estaba mucho menos helenizada que su contraparte en Alejandría.

Gracias al libro de Hechos, sabemos algo acerca de la iglesia en Antioquía durante el siglo primero —aunque aun allí lo que se nos dice acerca de sus orígenes no está del todo claro. Según Hechos, después de la muerte de Esteban los discípulos, dispersos por temor a la persecución, llevaron el Evangelio a Antioquía. Pero Hechos también nos dice que aquellos primeros discípulos les predicaban únicamente a los judíos, y que fueron otros provenientes de Chipre y de Cirene quienes empezaron a predicarles a los gentiles —aunque no se nos dice una palabra de los nombres de aquellos antiguos evangelizadores, ni de sus métodos. En todo caso, fue en Antioquía donde los seguidores del

---

[20] Véase Glanville Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest* (Princeton: Princeton University Press, 1961); John P. Meier, «Antioch», en Raymond E. Brown y John P. Meier, *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity* (Nueva York: Paulist, 1983), pp. 11-86; D.S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Wayne A. Meeks y Robert L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (Missoula, MT: Scholars Press, 1978).

[21] Josefo, *Ant.* 12.119; *Adv. Ap.* 2.39.

Camino recibieron el nombre de «cristianos». Sobre este punto, resulta interesante señalar que la palabra «cristianismo» aparece por primera vez en las cartas de un obispo de Antioquía a principios del siglo segundo.[22]

El libro de Hechos también refleja la abundancia de contactos que existía entre Asia Menor y Siria. Entre otras cosas, fue la iglesia de Antioquía la que envió a Bernabé y a Saulo en sus viajes misioneros, y esos viajes se concentraron en Asia Menor.

También tenemos datos de las iglesias en esa región en varias de las cartas de Pablo, en el Apocalipsis, y posiblemente en varios otros libros del Nuevo Testamento. Muchos eruditos sostienen que el Evangelio de Mateo fue escrito en Antioquía; y tradicionalmente se ha establecido una relación entre Efeso —ciudad principal de Asia Menor— y el evangelio y las cartas de Juan. De hecho, la relación entre esta región y la mayor parte del Nuevo Testamento es tal que el conocimiento de la teología que se desarrolló allí nos provee claves importantes para entender el Nuevo Testamento.

Además de los escritos del Nuevo Testamento, varios otros recursos contribuyen a nuestro conocimiento del cristianismo de la región. El más importante de ellos es el obispo Ignacio de Antioquía, quien a principios del siglo segundo fue llevado a Roma a sufrir el martirio. De camino, y en el breve intervalo de dos semanas, Ignacio escribió siete cartas que todavía se conservan. Algún tiempo después, su joven amigo y colega Policarpo, obispo de Esmirna, les escribió a los Filipenses indagando acerca del paradero de Ignacio. La epístola de Policarpo —que según algunos eruditos en realidad contiene dos cartas diferentes[23]— también se conserva. A mediados del siglo segundo el propio Policarpo sufrió el martirio, y la historia de su martirio, quizá escrita en parte por un testigo ocular, refleja algo de la teología que prevalecía en la región.

---

[22] Ignacio de Antioquía, *Ad Magn.* 10.1, 3; *Ad Rom.* 3.3; *Ad Phil.* 6.1.

[23] Véase *Historia del pensamiento...*, 1:81, n. 82.

Por la misma época, cierto Papías, obispo de Hierápolis, también en Asia Menor, se dedicaba a compilar «dichos del Señor» que no se incluían en los Evangelios. De esta extensa obra solamente se conservan unos pocos fragmentos. Los estudiosos concuerdan en que los supuestos «dichos» de Jesús son bastante dudosos. Pero sí nos interesan aquí porque en ellos se pone de manifiesto una teología muy semejante a la que vemos en otros escritos de la región. Poco más tarde, alrededor del año 180, Teófilo, obispo de Antioquía, escribió sus *Tres libros a Autólico*, que también reflejan la teología de la región. Ya para entonces, Justino Mártir había escrito sus dos apologías y su *Diálogo con Trifón*. Aunque en muchos puntos los escritos de Justino expresan la teología típica de Antioquía y del Asia Menor (el propio Justino era natural de Samaria), en otros es precursor de la teología de Clemente y de Orígenes. Por tanto, Justino ha de colocarse en un punto intermedio entre los exponentes de la teología del tipo C y los precursores del tipo B.

En todo caso, el más importante exponente de la teología de Asia Menor y Siria fue Ireneo, quien pasó sus años adultos, no en esa región, sino en Lyon, en Galia. Ireneo será nuestro principal recurso para exponer la teología del tipo C, aunque frecuentemente se señalarán otros autores anteriores donde aparecen ideas semejantes.[24]

---

[24] En base a la relación entre Ireneo y tales precursores —relación que en muchos casos es de clara dependencia—, Loofs y otros han tratado de probar que buena parte de la obra de Ireneo fue tomada de escritos anteriores—en particular los de Justino y Teofilo. Véase F. Loofs, *Theophilus von Antiochen und die anderen theologishen Quellen bei Irenaeus* (Leipzig: J.C. Heinrichs, 1930). La tesis de Loofs ha sido refutada por varios eruditos. Véase, por ejemplo, A. Benoit, *Saint Irénée: Introduction à l'étude de sa théologie* (París: Presses Universitaires de France, 1960). En todo caso, el debate no impacta nuestra tesis, pues si en efecto Ireneo tomó buena parte de su obra de otros autores anteriores, esto sencillamente confirma nuestra tesis, que su teología refleja un entendimiento de la fe mucho más antiguo que el de Tertuliano o el de Orígenes.

No se sabe por qué Ireneo emigró hacia Lyon, a cientos de kilómetros de su Esmirna natal. En Lyon Ireneo era parte de una comunidad cristiana muchos de cuyos miembros parecen haber llegado también de Asia Menor, o al menos de otras regiones de habla griega.[25] En todo caso, la tradición que Ireneo llevó consigo a Galia reflejaba la que circulaba entonces en Asia Menor. Sus precursores teológicos, además de Policarpo, son el Apocalipsis —que incluye una carta dirigida a la iglesia en Esmirna; el Cuarto Evangelio— del que bebe constantemente; y otros espíritus afines tales como Ignacio de Antioquía, Teófilo y —excepto en cuestiones filosóficas— Justino Mártir.

Al comparar a Ireneo con Tertuliano y con Orígenes, el contraste resulta claro. En primer lugar, de los tres, sólo Ireneo fue pastor de una congregación. Si decidió escribir su teología, fue porque ciertas doctrinas que le parecían falsas amenazaban el bienestar de su rebaño, o porque ese rebaño necesitaba una introducción clara y concisa a la fe cristiana. En segundo lugar, Ireneo no fue un escritor prolífico, como los otros dos. Dejó tras de sí sólo dos obras principales y unos pocos fragmentos citados por autores posteriores.

Por último, Ireneo podía reclamar lazos con la tradición subapostólica mucho más estrechos que los otros dos. En Esmirna, donde transcurrieron sus años mozos, fue discípulo de Policarpo, quien a su vez fue discípulo de «Juan» en Efeso. Aunque no está

---

[25] Sus nombres son griegos, y no galos o romanos. A.H.M. Jones, en «The Economic Life of the Towns of the Roman Empire», *Recueils de la Societé Jean Bodin* (1995), pp. 182-83, ha estudiado la comunidad de comerciantes de Lyon, y ha llegado a la conclusión de que muchos de ellos eran oriundos del este, es decir, de Asia Menor y hasta de Siria. Ninguno de aquellos cuyos orígenes pudo investigar era natural de Lyon. Luego, cabe preguntarse por qué estos cristianos abandonaron sus regiones natales y se establecieron en Galia. ¿Sería por razones de sus negocios? ¿Sería porque huían de la persecución en Asia Menor y en Siria? ¿Sería por ambas razones? Dado el estado de nuestras fuentes, es imposible saberlo con certeza.

del todo claro quién era este «Juan», no cabe duda de que la iglesia antigua —especialmente en Asia Menor— creía que se trataba de uno de los Doce, o al menos un discípulo directo de ellos. Al parecer, Ireneo estaba convencido de que era el apóstol Juan, con quien tenía vínculo directo a través de su propio maestro Policarpo. El historiador Eusebio de Cesarea cita uno de los escritos perdidos de Policarpo:

> Lo que se aprende de niño va creciendo con el alma y se va haciendo uno con ella. Tanto que puedo incluso decir el sitio en que el bienaventurado Policarpo dialogaba sentado, así como sus salidas y sus entradas, la índole de su vida y el aspecto de su cuerpo, los discursos que hacía al pueblo, cómo describía sus relaciones con Juan y con los demás que habían visto al Señor y cómo recordaba las palabras de unos y otros; y qué era lo que había escuchado de ellos acerca del Señor, de sus milagros y su enseñanza; y cómo Policarpo, después de haberlo recibido de estos testigos oculares de la vida del Verbo, todo lo relataba en consonancia con las Escrituras.
>
> Y estas cosas, por la misericordia que Dios tuvo para conmigo, también yo las escuchaba entonces diligentemente y las anotaba, pero no en el papel, sino en mi corazón, y, por la gracia de Dios, siempre las estoy rumiando fielmente.[26]

Puesto que Palestina, Antioquía y Asia Menor eran tierras donde tuvieron lugar muchos de los acontecimientos narrados en el Nuevo Testamento, los cristianos de esa región tenían raíces más profundas en la historia del Evangelio que sus correligionarios de Alejandría o de Cartago. Para ellos, la esencia de la fe no se encontraba en una serie de verdades inmutables venidas del cielo,

---

[26] *H.E.* 5.20.6-7. Trad. Argimiro Velasco Delgado, O.P. (Madrid: B.A.C., 1973), vol. 1, pp. 325-26.

sino en ciertos acontecimientos que habían sucedido allí mismo y entre quienes les habían legado la fe. Aún siglos más tarde, la llamada «escuela de Antioquía» daría muestras de ese anclaje en la realidad histórica, particularmente en lo que se refería a su cristología.[27]

De todo esto se desprende que la teología de Ireneo es eminentemente pastoral. Él mismo fue pastor, y sus escritos tienen propósitos pastorales. Pero aún más, para Ireneo Dios era el Gran Pastor que dirige a su rebaño hacia los propósitos divinos. Luego, así como podemos caracterizar la teología de Tertuliano bajo el encabezado de *Ley*, y la de Orígenes bajo el de *Verdad*, así también podemos decir que el tema central de la teología de Ireneo es la *Historia*. No se trata aquí, sin embargo, de la «historia» como la narración fidedigna de los acontecimientos del pasado —aunque tales acontecimientos son sin lugar a dudas parte de la historia— sino más bien de la «historia» como todo lo que acontece en el tiempo, y que Dios utiliza para llevar hacia el futuro que Dios tiene asignado.[28] Desde los orígenes de la creación, Dios tenía ciertos propósitos que debían lograrse a través del proceso histórico. A pesar del pecado, Dios no ha abandona-

---

[27] Puede verse una discusión de la cristología antioqueña y de su curso durante las controversias de los siglos cuarto y quinto en *Historia del pensamiento...*, 1:319-63. El estudio clásico sobre el tema es el de R.V. Sellers, *Two Ancient Christologies: A Study in the Christological Thought of the Schools of Antioch and Alexandria in the Early History of Christian Doctrine* (Londres: SPCK, 1954).

[28] «Ireneo se acerca a todas estas cuestiones [de interpretación bíblica] empleando una visión de la salvación que se centra en la historia del Verbo encarnado de Dios; pero relaciona esa historia con la actividad del Verbo en la creación y en la historia toda de Israel. Al hablar así del Señor encarnado, Ireneo aclara la identidad del héroe de la historia cristiana—una historia que incluye toda la historia humana.» Rowan A. Greer, en James L. Kugel y Rowan A. Greer, *Early Biblical Interpretation* (Filadelfia: Westminster, 1986), p. 156.

do esos propósitos, de modo que ahora mismo ese Dios, el Gran Pastor, continúa guiando la historia hacia ellos.

En fin, hacia mediados del siglo segundo y principios del tercero existían en la iglesia cristiana tres corrientes principales de pensamiento teológico. El principal proponente del tipo A era Tertuliano, en Cartago, mientras su contraparte para el tipo B are Orígenes, en Alejandría. El tipo C, cuyas raíces eran mucho más antiguas y provenían de Palestina, Siria y Asia Menor, se manifiesta en los escritos de Ireneo.

En los capítulos que siguen veremos con más detenimiento cómo cada uno de estos tres tipos de teología se enfrenta a los diversos temas de la teología cristiana. Lo dicho hasta aquí puede resumirse en el siguiente esquema:

TRES TIPOS DE TEOLOGÍA			
	A	B	C
Tres lugares	Cartago	Alejandría	Asia Menor y Siria
Tres teólogos	Tertuliano	Orígenes	Ireneo
Interés	Moral	Metafísico	Pastoral
Categoría principal	Ley	Verdad	Historia
Orientación filósofica	Estoica	Platónica	Ninguna
Precursores	Clemente de Roma Ignacio Hermas	Filón Justino Policarpo	El NT Segunda Ep. de Clemente Teófilo de Alejandría

Antes de seguir adelante, empero, es necesaria una advertencia. Toda tipología es necesariamente esquemática. Puede iluminar la realidad, siempre que no se tome demasiado literalmente y se confunda con la realidad misma. En este sentido, una tipología es como una buena caricatura. Cuando vemos la caricatura de alguien, inmediatamente reconocemos a la persona, pues la caricatura subraya y exagera sus facciones más prominentes. Pero la caricatura no es una fotografía, pues nadie puede tener facciones tan marcadas. De igual modo, al ofrecer una tipología con la nuestra, se subrayan las caracteriasticas más prominentes de cada tipo. Esto ayuda a entender los contrastes y los puntos en discusión, siempre que no se tome tan literalmente que se pierda la sutileza de cada teología y de cada autor. Lo que es más, si es cierto que la teología del tipo C es la más antigua de las tres, no debe sorprendernos encontrar elementos de ella en los escritos de Tertuliano o de Orígenes. Y, puesto que los otros dos tipos siempre fueron considerados ortodoxos, también ellos harán su impacto sobre teólogos a quienes caracterizamos como del tipo C.

A pesar de todo esto, la tipología que ofrecemos es válida, y nos ayuda a entender tanto el curso de la historia del pensamiento cristiano como algunos de los retos a que la teología se enfrenta en nuestro días. Esto, sin embargo, ha de quedar para capítulos posteriores.

IV

Dios, la creación y el pecado original

En los tiempos en que vivieron los teólogos que estamos estudiando, la iglesia se enfrentaba al reto del paganismo —y a su forma política concreta, la persecución— además del reto interno de las herejías. Es dentro de esos dos contextos donde ha de entenderse la teología de Ireneo, Tertuliano y Orígenes.

El paganismo era un reto para la iglesia sobre todo porque tenía el apoyo del poder político y de la costumbre social. Si los dioses paganos eran verdaderos, y el cristiano falso, los cristianos resultaban ser desajustados sociales, lo cual parecería justificar su persecución. En términos teológicos, los cristianos se daban perfecta cuenta de que el politeísmo pagano era radicalmente incompatible con su propio monoteísmo. Los paganos tenían un dios diferente para cada esfera de la vida humana: Marte para la guerra, Venus para el amor, etc. En algunas ocasiones estos dioses se oponían entre sí, y los humanos y hasta las naciones resultaban como peones en su juego de ajedrez.[1] Frente a esto, los

[1] Me refiero aquí al modo en que los cristianos veían a los paganos. Para lo contrario —es decir, el modo en que los paganos veían a los cristianos— véase Pierre de Labriolle, *La réaction païenne: Etude sur la Polemique antichrétienne du Ier au VIe siècle* (París: L'Artisan du Livre, 1941); Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven: Yale University Press, 1984); R.L. Fox, *Pagans and Christians* (Nueva York: Knopf, 1987).

cristianos, al igual que los judíos, insistían en que hay solamente un Dios, quien gobierna el universo y toda esfera de la vida.

En respuesta al reto del paganismo —en particular a su fe politeísta— Justino, Taciano, Atenágoras y otros escribieron algunos de los primeros tratados teológicos cristianos. El propósito principal de algunas de las obras de dos de los teólogos que estamos estudiando, Tertuliano y Orígenes, fue refutar las acusaciones de los paganos contra los cristianos. Por tanto, buena parte de lo que estos teólogos dicen acerca del monoteísmo cristiano y de la doctrina de la creación ha de entenderse dentro de su polémica contra el politeísmo.

Las «herejías» eran, sin embargo, el principal peligro a que tenían que enfrentarse nuestros autores, un peligro aún mayor que el del paganismo. Dentro de la iglesia misma aparecieron varias doctrinas que, en opinión de la mayoría, hacían peligrar el centro mismo de la fe. Esto no quiere decir que la iglesia deseara que todos pensaran exactamente igual. Al contrario, como ya hemos visto, existían dentro de la iglesia varias corriente teológicas, y todas eran igualmente permitidas. Pero sí había ciertas opiniones que parecían negar aspectos esenciales de la fe tales como el monoteísmo, la creación y la encarnación de Dios en Jesucristo. Tales opiniones pronto fueron rechazadas por el resto de la iglesia, que les dio el nombre de «herejías».

La más importante de estas herejías fue el *gnosticismo*. Su nombre se deriva de la creencia que la salvación se obtenía mediante un «conocimiento» secreto o «gnosis». Aún hoy los eruditos no concuerdan en cuanto a los orígenes del gnosticismo. Parece haber surgido de diversas raíces en la astrología babilónica, la filosofía griega, las religiones de misterio, el apocalipticismo judío y otras fuentes.[2] Quienes se convertían al cristia-

[2] La bibliografía sobre el gnosticismo es abundantísima. Sobre sus orígenes, véase *Historia del pensamiento*, 1:124, n.16. Un libro relativamente reciente que merece especial atención dentro del contexto del argumento de este

nismo procedentes de diversos trasfondos frecuentemente traían esas doctrinas a la iglesia, donde el gnosticismo pronto vino a ser una verdadera amenaza. Empero lo que nos interesa aquí no es la cuestión de los orígenes del gnosticismo, sino sus doctrinas y por qué los grandes maestros de la iglesia se le opusieron.

A primera vista, podría pensarse que el gnosticismo se oponía diametralmente al politeísmo, puesto que la mayoría de los sistemas gnósticos comenzaba postulando la existencia de una sola fuente de toda la realidad. Este primer principio, que algunos llamaban el Abismo, existió eternamente, y de él surgieron otros seres espirituales a los que los gnósticos llamaban eones.[3] El propósito de los eones era glorificar al Abismo. Pero uno de ellos, ya sea por error o ya a propósito, le dio origen a este mundo material.

La consecuencia de esta mitología es que el gnosticismo, que comienza afirmando un principio único de todos los seres, termina en un dualismo radical en lo que se refiere a los seres actualmente existentes. La realidad espiritual, que reside todavía en los eones pero que también se encuentra presente en este

---

ensayo es el de E. Pagels, *The Gnostic Gospel* (Nueva York: Random House, 1979). El argumento de Pagels, que la condenación del gnosticismo y los medios que la iglesia empleó para responder a él sirvieron para suprimir las voces disidentes y para fortalecer la posición de quienes tenían autoridad, ciertamente es válido. Lo que sí puede debatirse es si ésta fue la principal razón por la que el gnosticismo fue condenado. En todo caso, resulta claro que, en reacción al gnosticismo, el cristianismo se institucionalizó mucho más que antes, y que aumentó el poder de quienes tenían autoridad en la iglesia. También resulta claro que, una vez que terminó la lucha, varias posturas y tendencias gnósticas volvieron a introducirse en el cristianismo ortodoxo. Esto no quiere decir que el gnosticismo tuviera razón, o que no debió haber sido rechazado. Se trata sencillamente de otro de los muchos casos en los que el debate teológico se entremezcló con la lucha política.

[3] Este es un brevísimo resumen que trata de tomar en cuenta lo que se sabe de varios sistemas gnósticos muy distintos entre sí. Pueden verse más distinciones entre los diversos sistemas gnósticos, y bibliografías sobre los mismos, en *Historia del pensamiento*, 1:124-34.

mundo, es buena, mientras que la realidad material, por provenir de un error por parte de un eón, es mala. El mundo físico no es el resultado de una decisión por parte del Ser Supremo, sino más bien de un error.

Esto a su vez quiere decir que el ser humano, compuesto de una realidad material y una espiritual, lleva dentro de sí el mismo dualismo que existe en el mundo externo. El cuerpo es malo y está necesariamente destinado a la destrucción, mientras el espíritu, que pertenece a la esfera de los eones, inevitablemente retornará a ella.

Cuando los gnósticos unían estas ideas al mensaje cristiano, llegaban a la conclusión de que Cristo no había venido verdaderamente en carne, puesto que la carne es mala, sino que había venido como un ser puramente espiritual, con un cuerpo que o bien era mera apariencia o bien era hecho de una substancia espiritual.[4] Por las mismas razones, los gnósticos se veían impelidos a negar la resurrección del cuerpo y a contentarse con la inmortalidad del alma.[5]

El resultado era que el gnosticismo, como el politeísmo pagano, acababa dividiendo el universo en más de una «esferas de influencias». Mientras los politeístas le asignaban a un dios distintos cada una de esas esferas, los gnósticos llegaban a un resultado semejante al afirmar que el mundo material era ajeno al Ser Supremo.

El caso de Marción era algo distinto. Aunque la doctrina de Marción se parecía al gnosticismo en muchos puntos, en otros

---

[4] Estas opiniones parecen ser las que ataca la Primera Epístola de Juan, 4:2b-3a: «todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa que Jesucristo ha venido en carne, no es de Dios.»

[5] Al parecer tales opiniones ya habían aparecido en la iglesia de Corinto, pues Pablo las refuta en 1 Co. 15. Nótese que en ese capítulo Pablo no esta defendiendo únicamente la vida después de la muerte o la inmortalidad del alma, sino la resurrección del cuerpo.

difería radicalmente del mismo.[6] Marción no creía que hubiese una larga serie de «eones». Más bien sostenía que el Dios del Antiguo Testamento, Jehová, no era el mismo que el Padre que envió a Jesús al mundo. Jehová era un dios inferior que creó este mundo o bien por ignorancia o bien por celos del poder del Dios supremo. Fue Jehová quien nos colocó en este mundo. Pero encima de Jehová está el amante Padre de Jesús. Jehová es vengativo y requiere justicia, mientras que el Padre es amoroso y perdonador. Jehová se interesa por la Ley, mientras que el Padre se caracteriza por la gracia. El Antiguo Testamento, la Biblia judía, es ciertamente palabra de dios, pero no del Dios Supremo. Es palabra de ese ser inferior llamado Jehová. Frente a la religión del Antiguo Testamento, el cristianismo ofrece un mensaje de puro amor y perdón. El Dios cristiano no castiga. El Dios cristiano nunca hubiera hecho este mundo, tan lleno de luchas y dolor. Pero el Padre tuvo misericordia de nosotros, que estábamos prisioneros en este mundo donde Jehová nos había colocado, y por ello envió a Jesús para salvarnos.

Puesto que Marción creía que este mundo era creación de Jehová y que su materia quedaba sujeta al poder de ese dios inferior, Jesús no podía haber venido al mundo siguiendo el camino natural del nacimiento humano, puesto que ello le hubiera colocado bajo el poder de Jehová. Por tanto, Marción afirmaba que Jesús sencillamente apareció en el mundo como hombre ya hecho durante el reino de Tiberio, y que su carne no era como la nuestra.

Tales opiniones, así como los retos del paganismo, fueron el trasfondo contra el cual nuestros tres teólogos desarrollaron sus doctrinas acerca de Dios, la creación y el pecado original.

---

[6] El estudio clásico de Marción es el de A. von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott: Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, reimpresión (Berlín: Akademie-Verlag, 1960); véase tambien E. C. Blackman, *Marcion and His Influence* (Londres: SPCK, 1948).

Tipo A. Aunque Tertuliano escribió varias obras contra las diversas herejías de su época, la más extensa de ellas fue contra Marción y por lo tanto buena parte de su doctrina acerca de Dios y la creación iba dirigida contra las enseñanzas de Marción. Esto no ha de sorprendernos, puesto que la insistencia por parte de Marción sobre la gracia hasta tal punto que llegaba a negarle todo valor a la Ley debe haber resultado harto repugnante para la mente legalista de Tertuliano.

Al estudiar lo que dice Tertuliano acerca de Dios, vemos una vez más sus intereses legales y jurídicos. Para él, Dios es por encima de todo legislador y juez. Naturalmente, parte de este énfasis se debe a su interés en refutar a Marción, quien decía que solamente el dios del Antiguo Testamento juzga y castiga. Pero se debe también a la perspectiva fundamental del propio Tertuliano.

En el estoicismo, una doctrina cuya huella puede verse repetidamente en las obras de Tertuliano, el universo es un sistema de orden. Merece el nombre de «universo» precisamente gracias a las leyes que gobiernan todo cuanto existe en él. Desde tal punto de vista, si hay un Ser Supremo, debe ser ante todo un legislador, un principio de orden que establece la ley de la naturaleza que todas las criaturas han de seguir.

Tertuliano, entonces, combina estas doctrinas estoicas con lo que la Biblia dice acerca de Dios y le describe ante todo como gobernante y legislador. Unos cincuenta años antes otro escritor cristiano occidental, Clemente de Roma, cuya orientación teológica se acercaba en muchos puntos a la de Tertuliano, había dicho que Dios era «el déspota» del universo.[7] Esto no quería decir que Dios fuese un tirano, sino sencillamente que Dios era el gobernante de todas las cosas—en ese entonces el término «déspota» no tenía el significado que tiene hoy, sino que quería decir sencillamente «gobernante soberano». Tertuliano siguió una línea semejante al decirle a Marción que «nada es tan indigno del Ser Divino como negarse a castigar lo que él mismo ha rechaza-

[7] *Ep. ad Cor.* 20.11.

do o prohibido».[8] Dios ha dado leyes y establecido un orden, y cualquiera que desobedezca esas leyes o se aparte de ese orden ha de esperar el castigo divino. «Porque, ¿cómo es posible que Dios dé mandamientos si no espera ejecutarlos? ¿O que prohíba los pecados, si no se propone castigarlos, sino más bien abandonar las responsabilidades y funciones del juez, como si no tuviera nada que ver con la idea de la severidad y la del castigo judicial?»[9]

Lo mismo puede decirse del modo en que Tertuliano discute la Trinidad. Le corresponde el honor de haber sido la primera persona en emplear la fórmula que más tarde se hizo clásica: «una substancia y tres personas». Sin embargo, lo que más nos interesa para nuestros propósitos en este ensayo es el modo en que Tertuliano explica esta fórmula. En ese tiempo, tanto «persona» como «substancia» eran términos empleados en círculos legales. El primero se utilizaba de manera semejante a cuando hoy hablamos de una «persona legal». El segundo se refería a las posesiones o la posición de una persona, que determinaban su lugar en la sociedad—de manera semejante a cuando decimos que alguien es «persona de substancia». Aplicando esa terminología, Tertuliano afirma que, de igual modo que el Emperador puede compartir su imperio con su hijo sin por ello dividirlo, así también el Padre puede compartir la divinidad con el Hijo y con el Espíritu Santo sin por ello dividir esa divinidad. Tal es el sentido de la fórmula de Tertuliano «una substancia y tres personas». Lo más importante en todo esto, desde el punto de vista de nuestros intereses aquí, es que una vez más Tertuliano ha hecho uso de conceptos legales, en este caso para desarrollar su doctrina de la Trinidad, y una vez más ha comparado a Dios con un gobernante o legislador terreno.[10]

---

[8] *Adv. Marc.* 1.26.

[9] *Ibid.*

[10] Esta es la interpretación más común de la fórmula de Tertuliano y del modo en que él entiende la Trinidad. véase, sin embargo, G.L. Prestige, *God in Patristic Thought* (Londres: W. Beinemann, 1936), pp. 97-106.

Tertuliano formula su doctrina de la Trinidad frente a la negación de la misma por parte de Marción. Contra esa posición, Tertuliano afirma que todo cuanto existe ha sido creado por Dios. La carne es criatura de Dios tanto como lo es el alma, y si las Escrituras a veces hablan mal de la carne ello se debe a que el alma la utiliza para llevar a cabo sus malas intenciones. En un pasaje que da muestras de su espíritu frecuentemente sarcástico, Tertuliano afirma que su Dios ha creado todo el mundo, y entonces reta a Marción a que le muestre por lo menos un «triste vegetal» creado por su dios.[11] Además, en una polémica distinta contra Hermógenes, quien creía que el mundo había sido creado de una materia preexistente, Tertuliano afirmó la doctrina de la creación de la nada, que más tarde llegó a ser parte de la ortodoxia tradicional cristiana.[12]

El tema que más nos interesa aquí es el modo en que Tertuliano concibe la creación original. Puesto que el universo creado por Dios tenía un orden estricto, esa creación original era el propósito último de Dios.[13] En términos generales, la teología de Tertuliano no mira hacia el futuro sino para esperar de él el regreso al orden original de la creación, que se repetirá ahora en las mansiones celestiales. En otras palabras, que puesto que el

---

[11] *Adv. Marc.* 1.11. Es posible que Tertuliano haya tomado este argumento de Ireneo, quien lo emplea, aunque con menos sarcasmo, en *Adv. haer.* 2.30.3.

[12] *Adv. Herm.* 18.

[13] Tertuliano sí afirma que hubo varias etapas en la creación: «ciertamente Dios llevó a cabo todas sus obras en el debido orden... porque no lo inundó todo inmediatamente con la luz esplendorosa del Sol, ni tampoco limitó la oscuridad de la noche con la calmante luz de la Luna. No adornó los cielos inmediatamente con las constelaciones y estrellas, ni tampoco llenó los mares con todos sus monstruos. La tierra misma no la dotó inmediatamente de todos sus varios frutos, sino que primero le dio el ser, y luego la llenó, para que no fuese hecho en vano.» *Adv. Herm.* 29. Nótese, sin embargo, que en esta cita todos los verbos están en pasado. Dios creó las cosas siguiendo cierto orden, pero ese orden quedó completo en la narración del Génesis.

estado original era un orden perfecto, ese estado era el propósito final de Dios, y todo cuanto ha ocurrido desde entonces se debe al pecado.[14] Este modo estático de ver la relación entre la creación y los propósitos últimos de Dios —que debido a nuestra tradición nos parece lo más lógico y común— tiende a implicar que toda la historia es resultado del pecado; que el propósito original de Dios no incluía la existencia de la historia. Como veremos más adelante, en este punto el tipo A de teología coincide con el tipo B, y fue Agustín quien hizo que esta opinión —o algo muy parecido a ella— se generalizara en el occidente.

Otro punto en el cual Tertuliano tuvo gran importancia para la historia del pensamiento cristiano —y especialmente para lo que, desde nuestra perspectiva de la tradición occidental, nos parece ser normal y común— es su doctrina del pecado original. Para la mayoría de nosotros, la frase «pecado original» se refiere a algo que hemos heredado de nuestros antepasados—y en último análisis de Adán y Eva. Fue así como Tertuliano la entendió, a diferencia tanto de Orígenes como de Ireneo, cuyas opiniones al respecto veremos más adelante en este capítulo. Para Tertuliano, el pecado original era una herencia. Debido a sus tendencias estoicas, Tertuliano no tenía dificultad alguna en concebir el alma en términos materiales, como una especie de cuerpo extremadamente sutil. Por tanto, creía que de igual modo que heredamos de nuestros antepasados las características del cuerpo, también hereda-

---

[14] Tales opiniones se encuentran repetidamente en los escritos de Tertuliano. Hay, sin embargo, algunos pasajes que se parecen mucho a lo que veremos más adelante en las obras de Ireneo sobre el propósito de Dios, en el sentido de que Adán y Eva crecieran. Véase, por ejemplo, *Adv. Marc.* 2.4: «Por tanto, una vez que la bondad de Dios había provisto para que el hombre buscase el conocimiento de Dios... le preparó un lugar donde habitar, el vasto campo del mundo para comenzar, y luego uno todavía más vasto (el del mundo superior) para que pudiera practicar y adelantar en su prueba tanto en una escala mayor como en una menor, y así avanzar desde el bien que Dios le había dado, es decir, su alta posición, a lo mejor que Dios tenía para él, es decir, una morada superior.»

mos las del alma. Entre estas características heredadas se encuentra el pecado, y es por ello que todos nacemos pecadores.[15]

Estos tres elementos —Dios como juez y legislador; la creación como un orden perfecto y completo; y el pecado original como algo que heredamos— son las contribuciones de Tertuliano a los temas que estudiamos en el presente capítulo. Su impacto en la historia del pensamiento cristiano occidental ha sido tal que hasta el día de hoy la mayoría de nosotros damos por sentado que éste es el único modo en que el cristianismo ortodoxo puede acercarse a estos temas. Sin embargo, al estudiar los otros dos tipos de teología veremos que hay otras perspectivas, particularmente en el tipo C, que pueden ser muy útiles en nuestros esfuerzos por entender el mensaje de la Biblia y por relacionarlo con nuestra situación presente.

Tipo B. Al dirigir nuestra atención hacia Orígenes, encontramos que, al mismo tiempo que se opone al politeísmo pagano y a la enseñanza gnóstica con fervor semejante al de Tertuliano, entiende a Dios, la creación y el pecado original de modo muy distinto. Las opiniones de Orígenes llevan el sello de Platón y de otros pensadores de esa tradición filosófica.

Medio siglo antes, en sus esfuerzos por refutar las críticas que los paganos cultos le hacían al cristianismo, Justino y otros encontraron que el platonismo era un aliado útil. A quienes objetaban que el Dios de los cristianos no se podía ver, como los que se encontraban en todos los templos del Imperio, los cristianos respondían que los más sabios entre los pensadores paganos se habían referido a un «ser supremo» del cual todos los otros seres derivaban su existencia. Platón habló de una Idea Suprema del Bien o de la Belleza, fuente de todas las cosas. Ahora los cristianos se apropiaron de esas palabras para afirmar que el Dios de las Escrituras, el Padre de Jesucristo, era el mismo Ser Supremo de quien los filósofos antes habían hablado.

---

[15] *De anima* 40.

Pronto ese argumento llegó a determinar el modo en que los cristianos mismos entendían su fe. Así, por ejemplo, Clemente de Alejandría, el gran precursor de Orígenes, hizo del platonismo uno de sus principales instrumentos para entender las Escrituras. En consecuencia, tanto Clemente como Orígenes llegaron a la conclusión de que todo lo que las Escrituras dicen acerca de Dios ha de entenderse de tal modo que sea compatible con lo que los filósofos dijeron sobre el Ser Supremo.

Por esta razón la teología del tipo B tiende a referirse a Dios como el Uno Inefable, y a subrayar la distancia entre le divinidad y el mundo material. Dios es absolutamente trascendente, y se encuentra más allá de todo lo que nuestro intelecto pueda concebir.[16] Nuestras palabras no pueden describir a Dios, ni siquiera aproximarse a tal descripción, y por tanto el único modo de hablar de la deidad es decir lo que Dios no es: Dios no es mortal, no es finito, no tiene límite, no sufre cambio. O, usando el lenguaje teológico más tradicional, Dios es inmortal, infinito, ilimitado, impasible, etc.

A partir de esa perspectiva, Orígenes afirma que la Escritura siempre ha de ser interpretada de tal modo que no contradiga la majestad suprema de Dios. Así, por ejemplo, cuando la Biblia habla del corazón, las manos u ojos de Dios, esto no ha de entenderse literalmente. Lo mismo ha de decirse de sentimientos tales como el amor, el odio o la ira.[17] Tales cosas son «indignas de Dios». Obviamente, esto frecuentemente requerirá que las Escrituras se interpreten de modo alegórico, a lo cual volveremos más adelante.

---

[16] El modo en que Clemente discute la doctrina de Dios y su relación con la creación puede verse en E.F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957), pp. 25-37, que señala hasta qué grado Clemente se muestra consistente con sus presuposiciones platónicas, frecuentemente al punto de abandonar el lenguaje religioso tradicional.

[17] *De Princ.* 1.1.6; *Contra Cel.* 7.38.

La principal dificultad lógica de tal posición se encuentra en que imposibilita la relación entre Dios y el mundo.[18] Esto nos recuerda las dificultades que tuvo Platón en sus intentos de explicar cómo sus ideas eternas se relacionaban con lo particular y lo histórico—una dificultad con la que luchó sin éxito en el *Parménides*.

Medio siglo antes del tiempo de Orígenes, Justino se había enfrentado al problema de la relación entre el Dios inmutable y el mundo mutable—y todavía antes, entre los platónicos judíos lo había hecho Filón. Si Dios es trascendente e inmutable, hay que hacerse la pregunta: ¿Cómo puede tal Dios relacionarse con un mundo mutable? La respuesta de Justino, que seguía la pauta de otros pensadores paganos y judíos, era hacer del Logos, o Verbo, un intermediario entre Dios y el mundo. Mucho más tarde, una visión semejante les dará base para su postura teológica a los arrianos de mayor inclinación filosófica. Pero, como Atanasio les diría con toda razón a sus opositores arrianos, esto no resuelve el problema. Al contrario, lo complica, puesto que entonces hay que preguntarse si el Logos es mutable o inmutable. Si es mutable, no hay dificultad en que se comunique con el mundo. Pero entonces hay que preguntarse cómo puede un Logos mutable comunicarse con un Dios inmutable, o ser la revelación de ese Dios al mundo. Si, por otra parte, el logos es inmutable, tal logos no tendría dificultad alguna en relacionarse con Dios, cuya verdadera revelación ciertamente podría ser; pero

---

[18] «La doctrina de la inmutabilidad absoluta de Dios le puso severos límites a nuestro entendimiento de los demás atributos divinos... Se requería que Dios conociera un mundo mutable de un modo completamente inmutable; que actuase sobre un mundo de la naturaleza y de la historia humana que se desarrollan dentro del tiempo de un modo completamente atemporal; y que se mantuviese tan distante del tiempo que en él se contuviese todo el pasado, el presente y el futuro del universo de una manera simultánea más bien que sucesiva.» R. B. Edwards, «The Pagan Doctrine of the Absolute Unchangeableness of God» en *Religious Studies* (1978), p. 305.

no podría relacionarse con el mundo mutable.[19] La respuesta de Justino, bien poco filosófica por cierto, y que pronto fue rechazada porque se acercaba en demasía al politeísmo, fue referirse al logos como un «segundo dios», y afirmar que este logos de algún modo es menos divino que el Dios inmutable.[20]

En todo caso, lo que nos interesa aquí es señalar que para la teología del tipo B Dios es ante todo el Uno Inefable y trascendente, «una naturaleza intelectual simple» de la que el amor, la ira, etc. solamente pueden predicarse de modo figurado.

La doctrina de Orígenes acerca de la creación resulta mucho más interesante y hasta atrevida, aunque nunca fue aceptada por el resto de la iglesia—ni siquiera entre teólogos del tipo B. Como estudioso de la Biblia que era, Orígenes —al igual que otros antes que él— sabía que hay en el Génesis dos narraciones diferentes acerca de la creación. Los eruditos de hoy se inclinan a explicar esa situación atribuyendo cada historia a fuentes diferentes, que luego un editor compiló. La solución de Orígenes, que otros habían sugerido antes que él,[21] era afirmar que la Biblia se refiere a dos creaciones diferentes.[22]

En la primera creación, Dios hizo solamente espíritus, y su intención era que toda la creación fuera y siguiera siendo puramente espiritual. Es acerca de esa primera creación que el Génesis dice que Dios hizo al ser humano según su propia imagen, y «varón y hembra». Lo que esto quiere decir, según Orígenes, es que no había distinción de sexos, pues no había cuerpos. Dios había creado puros intelectos, cuyo propósito era contemplar al

---

[19] Atanasio, *Oratio contra Ar.* 2.26. Ireneo parece haberse percatado de esta dificultad en toda teología que se base en la absoluta trascendencia divina, como puede verse en su argumento sobre el Pleroma de los gnósticos y su relación con el universo: *Adv. haer.* 2.1.3.

[20] *Dial.* 56.11.

[21] Véase en particular a Filón, *De opif.* 138; *Leg. aleg.* 1.31. En *Adv. haer.* 1.14 y 28, Ireneo les atribuye a algunos gnósticos ideas semejantes.

[22] *De princ.* 1.3; 2.8; *Comm. in Cant.*, prol.; *Comm. in Rom.* 2.13.

Uno Inefable y tener comunión con él. De no haber intervenido el pecado, la creación habría terminado con eso.

Pero el pecado intervino. Algunos espíritus se apartaron de la contemplación del Uno para la cual habían sido creados; y el resultado fue su caída. Tal caída les habría llevado al abismo de la no existencia, de no haber sido por la misericordia de Dios, que les proveyó un lugar donde residir por un tiempo, hasta que estuvieran listos para regresar a su pureza original. Ese lugar de residencia provisional es la creación material, el mundo tal como lo conocemos, y a él se refiere la segunda historia de la creación. Fue entonces cuando los espíritus de la creación original (que ahora tienen el nombre de «almas») recibieron cuerpos. Es por ello que en esta segunda narración se nos dice que Dios hizo primero al varón, y después a la mujer. Las distinciones sexuales, como toda otra característica y función corporal, son parte de esta segunda creación, donde hemos de residir hasta que estemos listos a regresar al mundo espiritual para el cual fuimos creados.

No hay que decir que esta noción de una creación doble no fue bien vista por el resto de la iglesia. Entre otras dificultades, llevaba como consecuencia directa a la doctrina de la preexistencia de las almas —doctrina pagana que los cristianos pronto rechazaron.

Lo que nos interesa aquí no es tanto el contenido de la doctrina de Orígenes acerca de la creación, como las razones que le llevaron a ella. Para él, así como para toda su tradición filosófica, la vida intelectual era superior a la vida física. El intelecto, o el espíritu —que para Orígenes era lo mismo— se encontraba tan por encima de la materia, que el cuerpo no podía ser parte del plan original de Dios. Luego, era necesario explicar por qué Dios hizo un mundo material. La segunda creación, el mundo material, no era parte del plan original de Dios. Nótese cuánto se acerca esto a las posturas de los gnósticos y de Marción, quienes afirmaban que el mundo material, en lugar de ser la creación del Ser Supremo, se debía a un ser inferior. Orígenes rechaza la doctrina gnóstica, pero en fin de cuentas declara que, aunque fue Dios quien hizo el mun-

do físico, esa creación fue resultado del pecado de las criaturas —de los espíritus originales— y no de la voluntad eterna de Dios.

Esto a su vez implica que para Orígenes la historia es resultado del pecado, no sólo en el sentido de que el curso de la historia lleva el sello del pecado, sino también en el sentido más amplio de que la existencia misma de un mundo en el que la historia corre se debe al pecado. Una vez más, para Orígenes la verdad no puede existir en lo temporal.[23] Luego, podría decirse que la historia es un intruso en el plan divino, que no incluía sino la existencia de una creación espiritual y fuera del tiempo.

La misma perspectiva puede verse en el modo en que Orígenes entiende la imagen de Dios en el ser humano. Según él, esto no puede referirse en modo alguno al cuerpo o a la creación presente, sino solamente a la naturaleza espiritual e intelectual del ser humano, que es «incorpórea, invisible, incorruptible e inmortal». Lo que es más, la «vanidad» a que según Romanos toda la naturaleza ha quedado sujeta «no es sino el cuerpo».[24]

La doctrina de Orígenes acerca del pecado original se sigue de todo esto: todo ser humano es pecador de nacimiento. Pero esto no se debe, como diría Tertuliano, a nuestra descendencia de Adán y Eva, sino al hecho de que todos hemos pecado en nuestra existencia anterior, cuando éramos puros intelectos. Precisamente a consecuencia de ese pecado anterior nos encontramos en el mundo presente.

---

[23] Esto lleva a Richard P. Hanson a declarar que «El tema crítico sobre el cual Orígenes nunca aceptó la perspectiva bíblica fue la importancia de la historia. Para los autores bíblicos, la historia es por excelencia el campo de la autorrevelación de Dios. ... Orígenes era incapaz de ver o de entender tal cosa. No rechaza ni abandona la historia... Pero sí se arriesga a reducir su importancia; y con ella, la importancia de los sacramentos y de la escatología. Para él, si la historia ha de tener alguna importancia, esto será como parábola actuada.» *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture* (Londres: SCM, 1959), pp. 363-64.

[24] *De princ.* 1.7.

Este modo de entender el pecado original, que Orígenes toma casi directamente de Platón, así como su modo de explicar la presencia de las almas en el cuerpo, nunca fueron aceptados por la iglesia en general —aunque esporádicamente, y en diversas circunstancias, han sido resucitados por grupos de tendencias teosóficas. Por lo general, los exponentes posteriores de la teología del tipo B abandonaron a Orígenes en este punto, y regresaron a la postura de Clemente de Alejandría, para quien el pecado original y la historia de la caída en el Edén no eran sino símbolos para indicar que cada ser humano peca por su propia cuenta, y que por la tanto el pecado es a la vez personal y universal.[25]

Tipo C. En consonancia con nuestros otros dos teólogos, Ireneo subraya el carácter único y el poder de Dios. Al igual que Orígenes, cree que Dios es eterno. A diferencia del teólogo alejandrino, no teme hacer uso de otros atributos al parecer más antropomórficos.

Dios es el ser simple, sin composición, sin miembros diversos, siempre y totalmente idéntico a sí mismo, y sólo espíritu, y sólo pensamiento, y sólo inteligencia, y sólo razón, y sólo oído, y sólo visión, y sólo luz, y la sola fuente de todo bien.[26]

Nótese que en este pasaje, en lenguaje que suena bien filosófico, Irineo le atribuye a Dios no sólo intelecto y espíritu, sino también visión y oído. Lo que le interesa a Ireneo no es evitar el lenguaje antropomórfico, sino describir tan acertadamente como pueda al Dios de las Escrituras y de la fe y del culto cristianos. Para los cristianos, Dios es ante todo un Padre que en estos postreros días les ha adoptado como hijos. Según Ireneo, esto es lo que distingue a los cristianos de los gentiles, para quienes Dios es «hacedor, creador y todopoderoso», y de los judíos, para quienes Dios es «Señor y legislador». Esto no quiere decir que el Dios cristiano esté desprovisto de tales características, sino más bien

---

[25] *Strom.* 3.16.

[26] *Adv. haer.* 2.13.3.

que el Evangelio enseña que el Dios a quien los filósofos adoraron sólo como creador omnipotente, y los judíos sólo como soberano legislador, es también y sobre todo Padre.[27] No cabe duda de que al describir al Dios de los judíos de este modo, Ireneo interpreta mal la fe de Israel, puesto que el Dios de las Escrituras hebreas —nuestro Antiguo Testamento— es mucho más que monarca y legislador. Desafortunadamente, tales interpretaciones erróneas del judaísmo se encuentran en nuestros tres teólogos, así como en buena parte de la literatura cristiana a partir de entonces.

La doctrina de Ireneo acerca de la Trinidad merece atención especial. Ya nos hemos referido a la fórmula de Tertuliano, «una substancia y tres personas», que tuvo la buena fortuna de convertirse en fórmula universal del cristianismo, aunque con un sentido algo diferente del que Tertuliano mismo le daba. En el caso de Orígenes y de la tradición a que pertenecía, hemos visto el modo en que usaban la doctrina del Logos, o Verbo, como un puente entre el Uno inmutable y el mundo mutable. Por su parte, Ireneo no pretende alzarse a las alturas especulativas de Orígenes, ni tampoco ofrece fórmulas brillantes como la de Tertuliano. Para él, la cuestión de cómo las tres personas de la Trinidad se relacionan entre sí es secundaria. Lo que le interesa es saber que Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo, y lo que esto implica en cuanto al modo en que Dios se relaciona con el mundo y con la humanidad.

La imagen típica de Ireneo para referirse al Hijo y al Espíritu Santo es la de «las manos de Dios». Esta imagen, que muchos intérpretes de Ireneo han rechazado por considerarla demasiado antropomórfica, merece nuestra atención. Ciertamente, Ireneo no quiere decir que Dios tenga literalmente dos manos, y que éstas han de llamarse el Verbo (o Hijo) y el Espíritu Santo. Su propósito al emplear esta imagen es subrayar el modo directo en

---

[27] *Epid.* 8.

que Dios se relaciona con el mundo. Mientras Justino, Clemente, Orígenes y toda la tradición que fluye de ellos tiende a distanciar a Dios del mundo, y a emplear entonces a la segunda persona de la Trinidad —el Hijo, Verbo, o Logos— como puente entre los dos, Ireneo nos presenta un Dios cuyas mismas manos se acercan al mundo y se introducen en él, tanto en la obra de la creación como en todo el proceso histórico. El Verbo y el Espíritu Santo no son medios de salvaguardar la distancia entre Dios y el mundo, sino todo lo contrario: sirven para negar que haya tal distancia.[28]

Si tornamos, entonces, nuestra atención a la doctrina de la creación, veremos una vez más que los intereses de Ireneo no son ante todo especulativos, sino prácticos y pastorales. Es inútil conocer todos los misterios de la creación si tal conocimiento no lleva al amor de Dios:

> Por tanto es mejor ... no tener conocimiento alguno siquiera de la razón por la cual una sola criatura ha sido hecha, pero creer en Dios y andar en su amor. Esto es mejor que hincharse con tal conocimiento y perder el amor que es la vida misma del ser humano.[29]

Por ello la doctrina de la creación de Ireneo no tiene los tonos especulativos de la de Orígenes. Lo que le interesa a Ireneo —y en esto concuerda con Tertuliano— no es cómo Dios creó el mundo, sino el hecho fundamental de que el mundo entero es creación de Dios.

Por otra parte, mientras Tertuliano emplea la doctrina de la creación para mostrar que fue Dios quien estableció las leyes

---

[28] *Adv. haer.* 4, *prol.*: «El ser humano es un organismo mezcla de alma y de carne, que fue formado según la imagen de Dios, y moldeado por sus manos, es decir, por el Hijo y el Espíritu Santo.» *Adv. haer.* 5.1.3: «Nunca, ni por un instante, escapó Adán de las manos de Dios.» *Adv. haer.* 5.6.1: «Porque el ser humano, y no solamente parte de él, fue hecho según la imagen de Dios por las manos del Padre, es decir, por el Hijo y el Espíritu Santo.» *Epid.* 11: «Con sus propias manos formó al ser humano.»

[29] *Adv. haer.* 2.26.

que rigen el universo, y que por tanto hemos de obedecerlas, Ireneo, sin negar ese punto, ve mucho más en la doctrina de la creación. Para él, la creación original no tenía el propósito de ser el fin, sino el principio, de las relaciones entre Dios y la humanidad. Puesto que la historia es la categoría fundamental de su pensamiento, Ireneo ve en la creación el comienzo mismo de la historia, la cual no es resultado del pecado. Aunque el ser humano no hubiera pecado, siempre habría historia—aunque, naturalmente, esa historia habría seguido un curso muy diferente.

Por ello Ireneo se refiere siempre a la narración del Génesis como «el principio de la creación».[30] Lo que Dios hizo, entonces, fue sólo el comienzo, y la creación debería continuar y desarrollarse luego mediante el proceso histórico.

Ireneo expresa esto afirmando que Adán y Eva fueron creados «como niños».[31] Esto no es invención original suya, pues se encuentra antes en los escritos de Teófilo de Antioquía,[32] en los de Clemente de Alejandría,[33] y en varios otros autores del cristianismo oriental por siglos.[34] En el caso de Ireneo —y de varios otros

---

[30] *Adv. haer.* 2.25.3; 4.11.1.

[31] *Adv. haer.* 2.25.3; 4.11.1: «Dios pudo haber hecho al ser humano perfecto desde el principio; pero el humano no podía recibir tal perfección, pues era todavía infante... Dios tenía el poder al principio de darle la perfección al humano; pero como éste acababa de ser creado, no podía recibirla; y de recibirla no hubiera podido tenerla; y de tenerla no hubiera podido retenerla.» La relación entre este modo de entender la creación y la importancia de la historia se ve en el siguiente texto de *Adv. haer.* 4.39.2, que también relaciona todo esto con el propósito de Dios, de divinizar la criatura humana: «¿Cómo podía llegar a ser divino quien todavía no era enteramente humano? ¿Cómo podía ser perfecto quien acababa de ser creado? ... Luego, si eres hechura de Dios, aguarda la mano del Creador que todo lo hace a su debido tiempo; a su debido tiempo en lo que te concierne, pues eres tú quien está siendo creado.» Cf. *Epid.* 21.

[32] *Ad Autol.* 2.25.

[33] *Strom.* 2.22.

[34] Al menos hasta tiempos de Procopio de Gaza, quien murió en el año 529. Véase su comentario *In Gen. 2.8.*

teólogos de la iglesia antigua— la bondad original de la creación no quiere decir que estuviese completa, terminada, sin dejar lugar para el crecimiento y el desarrollo. Al contrario, el propósito de Dios era que la criatura humana creciese de tal modo que pudiera gozar de una comunión con Dios siempre creciente.

Dentro de ese contexto ha de entenderse la imagen de Dios en el ser humano —*imago Dei*. Según Col. 1.15, la imagen de Dios no es otro que Jesucristo mismo. Luego, el ser hecho «según la imagen» de Dios significa que Jesucristo fue el modelo que Dios siguió al crear al humano. No es que Dios hiciera los seres humanos y más tarde decidiera hacerse carne en Jesucristo, sino más bien que Dios, desde el principio mismo, tenía la intención de encarnarse, y por ello el modelo empleado en la creación de Adán y Eva fue el Verbo encarnado.[35]

Esto implica que la encarnación no fue solamente un remedio contra el pecado, sino parte del propósito mismo de Dios. Sobre esto volveremos más adelante. Baste señalar aquí que, por extraño que esto nos parezca a los cristianos modernos, fue tema relativamente común en la teología cristiana antigua —y hasta en la Edad Media.[36]

---

[35] *Epid.* 26: «La «imagen» es el Hijo de Dios, en cuya imagen el humano fue creado.» *Adv. haer.* 5.16.2: «Desde tiempos antiguos se dijo que el humano había sido creado según la imagen de Dios. Pero esto no se manifestaba todavía, porque el Verbo todavía era invisible, y él fue el modelo para la creación del humano.» Cp. *Epid.* 97.

[36] Que se trata de un tema común en la antigüedad puede verse en el hecho de que Tertuliano lo afirma. Según él, Dios «contemplando a Cristo su Verbo, que había de encarnarse, dijo «hagamos al humano a nuestra imagen y semejanza».» *Adv. Marc.* 5.8. Empero tal afirmación no guarda relación con el resto de la teología de Tertuliano. Parece ser sencillamente una opinión común que él acepta, pero que no tiene función alguna en su p e n s a - miento. Su interpretación del *imago Dei* en el sentido de que el ser humano se parece a Dios puede verse en *Adv. Marc.* 2.5. Su visión estática de la perfección original aparece en *Adv. Marc.* 5.5. Muchos otros pasajes podrían citarse en el mismo sentido.

En resumen, el ser humano fue creado bueno —pero no en el sentido de que estuviese completo y terminado, sino más bien porque el Verbo encarnado sirvió de modelo para su creación. Nuestros primeros padres tenían la capacidad de crecer, y así parecerse cada vez más al Verbo, hasta que por fin fuesen capaces de gozar de comunión íntima con el Creador.[37]

Este crecimiento debía ser tal que a la postre los humanos serían superiores a los ángeles. Los ángeles son como los tutores de un príncipe.[38] Aunque los tutores tienen autoridad provisional sobre el príncipe, saben que a la postre tendrán que renunciar a esa autoridad, y quedarán sujetos a su antiguo discípulo. Los ángeles son mentores de los humanos, quienes han de llegar a ser hijos adoptivos de Dios y herederos del poder y de la gloria de Dios.[39]

Visto desde tal perspectiva, el pecado se interpreta do modo muy diferente a como lo entienden los otros dos tipos de teología. El pecado no consiste en quebrantar una ley, quizá arbitra-

---

[37] *Adv. haer.* 4.14.1: «Al principio, Dios formó a Adán, no porque tuviera necesidad de él, sino para tener a alguien a quien conferir sus beneficios.» Esto guarda relación estrecha con la meta de divinizar a la criatura humana—tema sobre el cual volveremos. El niño creado originalmente debía recibir los beneficios divinos, y a consecuencia de ellos debía crecer y así ser capaz de una comunión más íntima con Dios.

[38] *Epid.* 12: «Habiendo hecho al ser humano señor de la tierra y de todo lo que había en ella, secretamente le hizo también señor de sus servidores en ella [es decir, los ángeles]. Estos ya habían llegado a su madurez, mientras que el señor, es decir, el humano, todavía era pequeño, y tenía que crecer para llegar a su perfección plena.» Puede que haya ecos de la misma tradición en Tertuliano, *De pat.* 5, pero el sentido de ese texto es algo oscuro. Nótese en todo caso que opiniones semejantes acerca de la superioridad de los humanos por encima de los ángeles se encuentran también en Pablo [1 Co. 6.3: «¿O no sabéis que hemos de juzgar a los ángeles?»] y en Hebreos 2.5-8.

[39] Fueron los celos ante este alto destino de los humanos los que llevaron a la caída de Satanás. *Epid.* 16. Algo parecido aparece en Tertuliano, quien dice que el diablo «no soportó con paciencia el que Dios sujetase toda su creación al humano, a quien había hecho a su imagen.» *De pat.* 5.

ria, impuesta por el Creador (tipo A), ni en dejar de contemplar a Dios (tipo B). Puesto que Dios es ante todo Pastor y Padre, el propósito de las leyes divinas es guiarnos en nuestro propio desarrollo. Un buen pastor humano no lleva al rebaño por un camino con el solo propósito de mostrar su poder y autoridad. Un buen padre humano no establece leyes de conducta por el mero gusto de que le obedezcan, sino porque está convencido de que esas reglas serán de beneficio para sus hijos. De igual modo, las leyes establecidas por Dios le sirven a la criatura humana en su propio proceso de crecimiento y desarrollo hacia una comunión más cercana con Dios.

El Creador colocó al hombre y la mujer en el huerto para que crecieran en sabiduría, acercándose cada vez más a su divino Creador, y preparándose para aprender justicia. Las leyes que gobernaban la vida en el Paraíso no tenían el propósito de glorificar a Dios, como si el Creador fuese un pedante que tiene que mostrar su superioridad a cada paso. Su función era más bien adiestrar a Adán y Eva en el conocimiento de Dios.[40] La prohibición del fruto del árbol de la vida no sería permanente. Al contrario, Dios deseaba que los humanos llegaran al conocimiento del bien y el mal, a vivir eternamente, y a ser «como dioses».[41]

---

[40] En este contexto, es bueno señalar que Ireneo entiende la ley dada en el Edén como un instrumento de enseñanza. *Epid.* 15. Lo que es más, al cumplir la Ley mosaica, Cristo nos ha liberado de su obligación. «Dios no desea que quienes han sido redimidos estén bajo la Ley de Moisés, que ha sido cumplida en Cristo, sino que sean liberados por el Verbo, y vivan en fe y amor hacia el Hijo de Dios.» *Epid.* 89. «No hemos de regresar a la antigua ley, puesto que tenemos al Señor de la Ley, el Hijo de Dios. Es por la fe en él que aprendemos a amar a Dios con todo nuestro corazón, y al prójimo como a nosotros mismos.... Por tanto, no necesitamos ya que la ley nos sirva de pedagogo. Hablamos cara a cara con el Padre, hechos niños en malicia y fuertes en justicia y sobriedad.» *Epid.* 95-96.

[41] Estamos tan acostumbrados a interpretar las palabras de la serpiente en Gn. 3.5 como una tentación al orgullo, que esta otra interpretación puede sorprendernos. Pero es fundamental para entender a Ireneo y toda su tradición teológica. Según ellos, siempre fue el propósito de Dios que se criatura humana llegase a ser «como Dios» (véase Gn. 1:26). La serpiente no

Instigados por la serpiente, Adán y Eva trataron de adelantarse al plan divino. De igual modo que un pequeñuelo que trata de correr puede caer y lastimarse, así también Adán y Eva, al comer del fruto prohibido, se anticiparon al orden divino.

Pero aun en medio del pecado Dios sigue amando a sus criaturas humanas. Aunque la muerte parezca una maldición, no lo es del todo, puesto que nos libera de una vida interminable sujeta al pecado.[42] Dios decreta la muerte, sabiendo que a la postre mediante Jesucristo quienes han muerto vivirán de nuevo, ahora en estrecha comunión con su Creador.[43] Después de expulsar a Adán y Eva del huerto, Dios les muestra su amor proveyéndoles pieles para cubrirse.[44]

El resultado del pecado fue que la humanidad quedó sujeta a Satanás.[45] Al negarse a obedecer a Dios, Adán y Eva se volvieron siervos de la Serpiente. Puesto que ellos eran toda la humanidad —o, como diría Ireneo, «la cabeza» de la humanidad— en ellos

---

mintió, sino que invitó a la humanidad a una conciencia prematura, y por tanto monstruosa. Es interesante recordar que el Apocalipsis, que proviene del mismo trasfondo teológico de Ireneo, coloca el árbol de la vida, prohibido en el Génesis, en el centro mismo de la Nueva Jerusalén. A la postre, según esta tradición teológica, los humanos comeremos del árbol que nos hará «como dioses»

[42] *Adv. haer.* 3.23.6: «Le echó del Paraíso y le apartó del árbol de la vida, no porque le envidiara su posición, como algunos se atreven a decir, sino porque le tuvo lástima y no quiso que viviera para siempre como pecador, o que su pecado se hiciera inmortal en él, y el mal se volviera interminable e irremediable.»

[43] Posiblemente sea por esto que Ireneo insiste en que Adán se salvará. *Adv. haer.* 3.23.

[44] *Adv. haer.* 3.23.5.

[45] *Adv. haer.* 4.22.1. Este tema aparece repetidamente en las obras de Ireneo, normalmente dentro del contexto de la victoria que Cristo ha obtenido para nosotros al conquistar al Maligno a quien estábamos sujetos. No solamente el pecado de los primeros padres, sino todo otro pecado, contribuye a esta esclavitud. Véase, por ejemplo, lo que Ireneo dice acerca del becerro de oro: *Adv. haer.* 4.15.1.

todos fuimos hechos súbditos del Maligno. Luego, el pecado original no consiste meramente en una herencia de nuestros antepasados, como afirmarían Tertuliano y la mayoría de los teólogos del tipo A, ni es tampoco un modo simbólico de referirse a nuestro pecado individual, como en el tipo B, sino que es más bien el resultado de la solidaridad humana cuando se vuelve hacia el mal. Literalmente, entonces, «en Adán todos hemos pecado».

La mente moderna tiene gran dificultad pare entender este elemento de la teología de Ireneo —y también del Nuevo Testamento. Hemos aprendido a pensar en términos individualistas, mientras que Ireneo creía que toda la humanidad era como un solo cuerpo cuya cabeza era Adán. Cuando Adán, la cabeza, pecó, todo el cuerpo —nosotros— pecamos en él. Una ilustración contemporánea es la de quienes nacen como ciudadanos de un país porque sus antepasados emigraron a él. En cierto sentido, vinieron con sus antepasados, cuya migración determina ahora su ciudadanía y el régimen legal bajo el cual viven. De haber habido solamente una pareja de inmigrantes, podría decirse que toda la población entró al país con ellos—que todos esos descendientes son un solo cuerpo cuya cabeza es aquella primera pareja. Más adelante veremos la importancia crucial que esto tiene para el modo en que Ireneo entiende la redención.

Empero, antes de seguir adelante conviene que revisitemos el esquema presentado al final del capítulo anterior, añadiéndole lo que hemos aprendido en éste.

TRES TIPOS DE TEOLOGÍA			
	A	B	C
Tres lugares	Cartago	Alejandría	Asia Menor y Siria
Tres teólogos	Tertuliano	Orígenes	Ireneo
Interés	Moral	Metafísico	Pastoral
Categoría principal	Ley	Verdad	Historia
Orientación filósofica	Estoica	Platónica	Ninguna
Precursores	Clemente de Roma Ignacio Hermas	Filón Justino Policarpo	El NT Segunda Ep. de Clemente Teófilo de Alejandría
Dios	Legislador Juez	Uno Inefable Trascendente	Pastor Padre
Creación	Completada	Espiritual Doble	Comenzada Continua
Pecado	Romper la ley	No contemplar al Uno	Desobediencia anticipatoria
Pecado original	Herencia	Individual	En uno todos pecaron

V

El camino y la meta de la salvación

De todo lo que antecede, se sigue que nuestros tres teólogos verán el camino de la salvación, y su meta final, de diferentes modos.

Tipo A. Veamos primero lo que nos dice Tertuliano al respecto, y comencemos por su entendimiento de la condición humana. Tertuliano, al igual que el resto de la iglesia, está convencido de que el ser humano se halla necesitado de salvación. En esto concuerdan todos. Pero si nos preguntamos en qué consiste esa necesidad, veremos que nuestros tres teólogos ofrecen respuestas diversas.

Tertuliano piensa que el problema humano consiste en que hemos quebrantado la ley de Dios, y por tanto somos merecedores de castigo. Dicho de otro modo, para él el problema humano es ante todo una deuda legal. Así como se dice que el criminal tiene una «deuda para con la sociedad», así también el pecador tiene una deuda para con Dios. Nuestro problema consiste entonces en que tenemos que encontrar el medio de cubrir esa deuda —o, en lenguaje más teológico, de ofrecerle satisfacción a Dios.[1]

Nuestra condición es la de deudores, y por tanto el único camino de salvación consiste en pagar nuestra deuda. Esto se logra mediante el arrepentimiento. Dios nos ha ordenado que

---

[1] *De cult. fem.* 1. 1; *De dud.* 13; *De jeiun.* 3; *De pat.* 13.

nos arrepintamos de nuestros pecados. Aquí Tertuliano señala, como era de esperarse dada su perspectiva teológica, que la razón por la que debemos arrepentirnos no es que el arrepentimiento sea bueno, aunque de hecho lo es, sino que debemos hacerlo sencillamente porque Dios así lo ha mandado.[2] Dios le ha puesto un precio al perdón de los pecados, y ese precio es el arrepentimiento. Este ha de ser sincero, porque de lo contrario estaríamos tratando de pagarle a Dios con moneda falsa, y el Señor es como el mercader sabio, que prueba la moneda antes de aceptarla.[3]

El papel de Jesucristo dentro de todo esto no está claro en la teología de Tertuliano. No cabe duda de que él es el Salvador, y que sin él no hay salvación posible. Es probable que, de habérsele preguntado, Tertuliano habría respondido que Jesucristo paga nuestra deuda para con Dios. En un pasaje que parece implicar esto, Tertuliano dice: «¿Quien, sino el Hijo de Dios, ha pagado jamás con su muerte por la de otro?»[4] Pero el hecho es que hay muchísimos otros pasajes en los que Tertuliano parece interpretar la obra de Cristo de un modo semejante a como lo hace Ireneo (cuya doctrina expondremos más adelante). Esto se debe probablemente en parte a que Tertuliano había leído las obras de Ireneo, pero sobre todo a que en este punto, como en tantos otros, la teología del tipo C representa más de cerca el consenso general de la iglesia antigua.

La cristología de Tertuliano, al igual que su doctrina trinitaria, es notable porque el cartaginés es el primero en utilizar la fórmula «dos naturalezas (o substancias) y una persona». Una vez más, Tertuliano parece emplear estos términos dándoles un sentido legal, más bien que el metafísico que después se les dio.

---

[2] *De poen.* 4: «Lo que nos obliga a obedecer no es que sea bueno, sino que Dios lo ha ordenado.»

[3] *De poen.* 6.

[4] *De pud.* 22.

En todo caso, al leer las obras de Tertuliano en conjunto, lo que se desprende es que la importancia de Jesús, en parte al menos, radica en su carácter de legislador.[5] Para Tertuliano, Jesús es un nuevo Moisés, y el evangelio es una nueva ley.[6] Luego, lo que Jesucristo ha hecho por nosotros es ante todo darnos la ley del arrepentimiento. Según esa ley, quien se arrepienta, sea bautizado, y no peque más, será salvo.

Desde esta perspectiva, el bautismo aparece como el acto que sella el arrepentimiento, y que lava al pecador. Para recibir el bautismo, el arrepentimiento es necesario.[7] Al someterse a ese rito, mandado por Jesucristo, el pecador arrepentido recibe el perdón de todos sus pecados. Pero a partir de entonces ha de cuidar de no pecar más, pues ello sería un insulto a la majestad de Dios. Puesto que el bautismo no puede repetirse, el cristiano debe asegurarse de que verdaderamente teme a Dios antes de solicitar ese rito. Por esa razón Tertuliano piensa que el bautismo debe posponerse hasta que el candidato haya pasado los peligros y tentaciones de la juventud.

Después de su primer bautismo con agua, el cristiano tiene una oportunidad mas de arrepentirse.[8] Pero tras ese segundo arrepentimiento no le queda a quien peque más que el bautismo con sangre, es decir, el martirio.[9] Tertuliano, al igual que muchos cristianos de su tiempo, pensaba que Dios perdonaba al cristiano

---

[5] *Ibid.* 6.

[6] *Adv. Cel.* 2. 2; *Adv. Marc.* 4. 14-16, 34-35.

[7] *De Poen.* 6: «No somos lavados para que dejemos de pecar, sino porque hemos dejado de pecar, puesto que en el corazón ya hemos sido lavados.»

[8] *Ibid.* 7.

[9] *De bap.* 16: «Estos dos bautismos nos ha dado de su costado herido, para que los que han creído en su sangre puedan ser lavados con el agua, y los que han sido lavados con el agua puedan beber la sangre. Este es el bautismo que toma el lugar del lavacro en la fuente cuando no se ha recibido, y lo restaura cuando se ha perdido.» El contexto muestra claramente que se trata del martirio, y no sencillamente de la eucaristía.

bautizado que caía, si después daba testimonio de su fe y su arrepentimiento mediante el martirio.

Empero lo que aquí nos interesa, por cuanto es típico de la teología de tipo A, es que Tertuliano ve el bautismo como el inicio de la vida cristiana.[10] Una vez bautizado, el cristiano ha de ver en ese rito su compromiso de no pecar. Pero ya el rito no tiene más poder efectivo.[11] Esto es importante porque, según veremos más adelante, desde otra perspectiva teológica el bautismo, aunque se practique una sola vez, continúa teniendo valor y siendo efectivo a través de la vida toda del cristiano.

Esto a su vez nos lleva a considerar un problema que fue de capital importancia para quienes adoptaron esta postura teológica, tanto antes como después de Tertuliano. Se trata de la cuestión de los pecados posbautismales. A mediados del siglo segundo, en Roma, un escritor cristiano llamado Hermas, que era hermano carnal del obispo de esa ciudad, se planteó la misma pregunta. Esto resultaba importante porque, en medio de la persecución, había cristianos que habían flaqueado, y que ahora deseaban reincorporarse a la comunidad de la iglesia. Puesto que ya estaban bautizados, no era posible apelar a ese rito en señal de perdón ¿Quedaban entonces tales personas fuera del alcance de la gracia de Dios? El propio Hermas se hacía esa pregunta porque, después de bautizado, había codiciado a una mujer. A la postre su respuesta es que, aún después del bautismo, hay una oportunidad más de arrepentirse, pero que quien vuelva a pecar después de ese segundo arrepentimiento «difícilmente se salvará».[12] Más o menos lo mismo dice el autor anónimo de la

---

[10] *Ibid.* 1: «Feliz es nuestro sacramento del agua en el que se lavan los pecados de nuestra ceguedad temprana, se nos hace libres y se nos admite a la vida eterna.»

[11] Es por esto que Tertuliano se opone al bautismo de quienes todavía han de sufrir las tentaciones más serias, como los niños, los solteros y los viudos que todavía no han sido «más fortalecidos para la continencia». *Ibid.* 18.

[12] *Mand.* 4.3. 6.

llamada «Segunda Epístola de Clemente», escrita probablemente en el mismo lugar, y por la misma fecha.[13] Más adelante veremos cómo la tradición teológica que se deriva de Tertuliano y de precursores suyos tales como Hermas, es decir, la teología de tipo A, a la postre llevó al desarrollo de todo el sistema penitencial contra el que protestaron Lutero y sus seguidores. Por lo pronto, es suficiente señalar que la cuestión de los pecados posbautismales se plantea principalmente dentro de la perspectiva legalista que es característica de la teología del tipo A.

Acerca del sentido de la comunión, Tertuliano dice poco,[14] y por tanto sería aventurado tratar de adivinar su pensamiento. Baste decir que para él la comunión es alimento que fortalece a los cristianos en su empeño de ser fieles a sus votos bautismales.[15]

Por último, conviene que examinemos la escatología de Tertuliano. En uno o dos pasajes, nuestro teólogo parece referirse a lo que después se llamaría el «purgatorio»,[16] aunque lo hace tan brevemente que es imposible determinar el sentido exacto de sus palabras, y por tanto los historiadores no concuerdan en su interpretación. En todo caso no cabe duda de que la doctrina del purgatorio encaja perfectamente dentro de la teología de Tertuliano. Si el problema humano es que somos deudores antes Dios, si cada pecado que cometemos después del bautismo contribuye de algún modo a esa deuda, y si nuestro destino final depende de que esa deuda haya sido cubierta, es lógico pensar que quienes mueren en la fe, pero sin haber podido ofrecer satisfacción por todos sus pecados, han de tener oportunidad de purgar eso pecados antes de pasar a su recompensa final. Repetimos, Tertuliano sugiere esto solamente de pasada, y no claramente. Pero después la tradición teológica del tipo A, que se deriva de él, sí afirmó

---

[13] *2 Clem. ad Cor.* 8.1-3.

[14] Véase, sin embargo, *Adv. Marc.* 4.40.

[15] Véase *De res. car.* 8.

[16] *De anima* 58.

que existía un purgatorio, e hizo de él doctrina oficial de la iglesia, y parte del sistema penitencial.

Según Tertuliano, el camino de la salvación ha de concluir cuando Jesús retorne y juzgue a toda la raza humana. Entonces algunos irán al castigo eterno, y los justos recibirán su re-compensa, donde estarán «con Dios para siempre». Una vez más, el orden quedará restaurado, y todos obedecerán el mandato divino.[17]

En cuanto al propio Tertuliano, después de ser el gran defensor del cristianismo ortodoxo frente a paganos y herejes por igual, abandonó la iglesia para unirse al bando de los «montanistas», tenidos por herejes por los demás cristianos. Sin entrar en detalles sobre esa secta, conviene señalar la relación entre la perspectiva teológica de Tertuliano y su decisión de hacerse montanista. El montanismo era un rigorismo moral, que pretendía que, después de la «ley del Evangelio», había otra ley todavía más perfecta y estricta, la del Espíritu. Tertuliano se dolía de la laxitud moral de muchos cristianos. Si el evangelio es una nueva ley, se sigue que la iglesia que no la cumple a cabalidad no es verdaderamente iglesia de Cristo. Tanto por su temperamento como por su posición teológica, Tertuliano necesitaba más rigor moral. Puesto que los montanistas decían tenerlo, allá se fue Tertuliano, el campeón de la iglesia frente a las herejías. Algunos escritores antiguos afirman que después abandonó el montanismo y fundó su propia secta, todavía más estricta, la de los «tertulianistas». Sea esto cierto o no, el hecho es que resulta perfectamente compatible con lo que hemos visto de la teología del gran escritor cartaginés.

Tipo B. El camino de la salvación resulta muy distinto cuando lo vemos desde la perspectiva de Orígenes. A la luz de lo que hemos dicho en los capítulos anteriores, resulta claro que para el teólogo alejandrino el problema humano no es ante todo el que hayamos contraído una deuda para con Dios, sino que consiste más bien en que somos incapaces de contemplar a Dios, y esa

---

[7] *Apol.* 48; *Adv. Marc.* 3. 24.

contemplación es el propósito para el cual fuimos creados.[18] Aunque esto no quiere decir que Orígenes desconozca otras dimensiones del pecado, el hecho es que al leer sus obras vemos que para él nuestra principal dificultad es que necesitamos una iluminación de lo alto. Como sucede en toda la tradición platónica, esta iluminación no es de carácter puramente racional. Al contrario, incluye también una dimensión afectiva. La iluminación que necesitamos es una visión de las realidades espirituales, y una visión tal que mueva nuestra voluntad.[19]

Una vez que hemos aclarado el sentido amplio de la «iluminación» dentro de este contexto, podemos decir que para Orígenes el principal problema humano es la ignorancia. No la ignorancia en el sentido de la mera falta de conocimientos del mundo, sino la ignorancia en el sentido de que nos falta la visión necesaria, la iluminación, para regresar a la contemplación del Uno, y por tanto a nuestra patria celestial. El ser humano es eminentemente intelectual. Antes de la caída, éramos puros intelectos, y el hecho de que tenemos cuerpos es resultado del pecado, de habernos apartado de la contemplación del Eterno.[20]

Es por esto que Orígenes puede decir que la «vanidad» que tiene sujeta a la creación son los cuerpos.[21] Estos son hechura de Dios —en ese punto Orígenes rechaza de plano las doctrinas gnósticas–, pero son hechura de Dios en respuesta al pecado de sus criaturas intelectuales. Sin el pecado, no habría creación material, y a la postre no la habrá.

---

[18] *Hom. in Gen.* 1.13.

[19] *Peri Euches* 9.2: «Los ojos del intelecto se elevan basta el punto que no descansan ya sobre los bienes terrenos, ni están llenos de imágenes materiales, sino que en tal altura desprecian las cosas creadas, y solamente consideran a Dios.»

[20] Lo que es más, es debido a esa caída que nuestros intelectos se llaman «almas», que según Orígenes quiere decir intelectos fríos. *De Princ.* 2.9 3.

[21] *Ibid.* 1.7.5.

A estos seres humanos necesitados de iluminación que somos los humanos, Dios nos ha enviado a Jesucristo, su Verbo encarnado. La principal función de Jesús en el proceso de salvación es precisamente traernos esa iluminación. Orígenes explica esto acudiendo al simil de una estatua colosal. La inmensidad de Dios, comparada a nuestra finitud, es tal que no alcanzamos a comprenderla. En ese sentido nuestra posición es semejante a la de una hormiga tratando de entender una gran estatua.[22] Lo que vemos nos sobrecoge, pero no nos mueve. Ahora bien, si a ese pequeño insecto se le presentara otra estatua, igual a la anterior, pero de dimensiones más adecuadas a las del insecto, le sería más fácil verla y entenderla. La encarnación del Verbo en Jesucristo nos provee entonces esa otra estatua, imagen fiel de la anterior, pero más adecuada a nuestro entendimiento. Quien ve a Jesús, ve al Padre. Pero le ve de acuerdo a la capacidad humana. Su presencia nos llama de nuevo a la contemplación del Uno, nos provee la iluminación de que estábamos necesitados.[23]

Esto a su vez quiere decir que, al tratar acerca de la encarnación, el interés de Orígenes se centrará en la divinidad del Salvador, aunque, naturalmente, sin negar su humanidad. Para Orígenes, y antes que él para Clemente de Alejandría, lo importante es que Jesucristo sea imagen verdadera del Padre, que al verle de tal modo veamos al Padre que haya en él una verdadera revelación del Eterno. Puesto que en su época la mayoría de los cristianos había rechazado categóricamente la negación del cuerpo de Cristo por parte de los gnósticos, Orígenes afirma la realidad de ese cuerpo. Pero al leer la totalidad de su teología recibimos la impresión de que la humanidad de Cristo es necesaria solamente como instrumento mediante el cual el Verbo se nos hace visible y podemos escuchar sus enseñanzas.[24]

---

[22] *Ibid.* 1.2.8.

[23] *Ibid.* 2.6.3.

[24] Esta tendencia en la cristología de los alejandrinos puede verse en las siguientes palabras de Clemente: «En el caso del Salvador, sería ridículo

El modo en que Orígenes entiende la encarnación es el siguiente. A fin de presentarse en el mundo, el Verbo de Dios se unió a un intelecto que no había caído, es decir, a un alma como la nuestra, pero sin pecado, y a un cuerpo físico como el nuestro. Señalamos esto, aunque no forma parte esencial de nuestro argumento, porque más tarde la teología alejandrina, que derivaba buena parte de su inspiración de Orígenes, subrayó la divinidad del Salvador hasta tal punto que llegó a poner en peligro su humanidad, y algunos de los jefes de esa escuela negaron que Jesús tuviera alma humana. Aunque Orígenes afirmó categóricamente que Jesús tenía un alma humana,[25] y en ese sentido no se le puede culpar por el curso posterior de la teología alejandrina, sí contribuyó a ese curso mediante su énfasis en la divinidad del Salvador como el medio por el cual tiene lugar nuestra salvación.

Si la obra de Cristo consiste principalmente en una iluminación, se sigue que los sacramentos tienen una función semejante. Tanto el bautismo como la eucaristía son entonces símbolos de realidades espirituales. Orígenes sabe que esta explicación no concuerda con lo que cree la mayoría de los cristianos en su época, y por ello dice que la interpretación simbólica de los sacramentos es la más correcta, pero que solamente las personas más avisadas la conocen.[26] La interpretación popular, que les concede eficacia real, también le parece aceptable, aunque de menos valor.

---

pensar que el cuerpo tenía necesidades para poder continuar existiendo. El comía, no porque el cuerpo lo necesitara, ya que su cuerpo estaba sostenido por una energía santa, sino para que los que estaban con él no pensaran de otro modo de él, como algunos después pensaron que su cuerpo era una forma fantasmal. Empero él era completamente impasible, inaccesible a toda mudanza de sentimiento, tanto de placer como de dolor.» (*Strom.* 6.9).

[25] *Ibid.* 4.1.31.

[26] *In Io.* 32.24; *Mat. ser.* 85.27.

Lo más interesante de todo el sistema de Orígenes es su visión de la meta final del proceso de salvación. Recuérdese que según él, la creación era al principio puramente espiritual. La creación física es resultado del pecado de los espíritus que Dios creó. Al final, habrá una restauración total, de tal modo que el fin será igual que el principio. Lo que Dios está haciendo ahora mediante Jesucristo, el Espíritu Santo y la iglesia, es llamando su creación de vuelta a la realidad intelectual. Cuando se cumplan los propósitos divinos, la creación material dejará de existir y todos los espíritus regresarán a su estado original.[27]

Según Orígenes, esa restauración final ha de ser universal. Todos los seres intelectuales, inclusive los demonios, formarán parte de ella. En fin de cuentas, los demonios no son sino seres intelectuales, creados originalmente iguales a los ángeles y a los espíritus humanos, pero que han caído aun más que nosotros. A la postre, todos los espíritus humanos, junto a los demonios y a los que nunca cayeron, se gozarán de nuevo en la contemplación de Eterno.

¿Qué decir entonces del infierno? Este no es un castigo eterno, sino que es el medio que Dios utiliza para purificar a los espíritus caídos, como el médico utiliza el fuego para purificar sus instrumentos.[28] Aun cuando tengan que pasar por el infierno, los demonios y los incrédulos a la postre regresarán a su estado original.

Pero hay más. Si el estado final de la creación restaurada es exactamente igual que el de la creación puramente espiritual que fue hecha al principio,[29] ¿qué impide que algunos espíritus vuelvan a caer, y que comiencen así de nuevo el ciclo de caída y restauración? Nada lo impide, y por tanto Orígenes llega a decir

---

[27] *De princ.* 2.11.6.

[28] *Ibid.* 2.10.4-6; *De orat.* 28.13; *Hom. Num.* 16.3.29.

[29] *De princ.* 3.6.3.

que posiblemente ha habido otros mundos como el nuestro, y habrá otros. La única concesión que está dispuesto a hacer es que está seguro de que Jesucristo sufrió de una vez por todas, y que no volverá a sufrir en otros mundos venideros.[30]

Tipo C. Ireneo ve todas estas cuestiones de modo muy distinto. En primer lugar, para él el problema humano no es que le debamos satisfacción a Dios, como en la teología de tipo A, ni es tampoco que necesitemos una iluminación de lo alto, como en la teología de tipo B. El problema humano es que estamos sujetos al Maligno.[31] Puesto que toda la humanidad es solidaria, en el pecado de Adán pecamos todos, y junto con él fuimos hechos esclavos de Satanás.[32] Este es nuestro tirano, que nos impide tanto actuar libremente como continuar en el crecimiento que Dios había previsto para sus criaturas humanas.

A partir del pecado, la historia ha continuado desarrollándose. El hecho mismo de que haya historia y desarrollo no es producto del pecado, pues Dios tenía siempre la intención de que creciéramos hacia una mayor comunión con él. Lo que es producto del pecado es el curso concreto que la historia ha tomado. En ella, al mismo tiempo que hemos continuado nuestro desarrollo natural, que es don de Dios, ese desarrollo ha quedado torcido, de modo que en cierto sentido somos monstruos. Es como si hubiéramos sido niños que por razón de algún accidente perdimos la capacidad de pensar y de hablar, y a pesar de ello hemos seguido creciendo.[33] El crecimiento es bueno; pero la forma que toma, debido a ese accidente, resulta torcida. De igual modo, como criaturas de Dios, nuestro desarrollo como individuos y

---

[30] *Ibid.* 3.1.23. Esta teoría de los muchos mundos fue una de las razones por las que el Quinto Concilio Ecuménico condenó las enseñanzas de Orígenes.

[31] *Adv. haer.* 5.21.3.

[32] *Ibid.* 3.22.4.

[33] Véase la discusión detallada de este aspecto de la teología de Ireneo en G. Wingren, *Man and the Incarnation: A Study in the Biblical Theology of Irenaeus* (Filadelfia: Muhlenberg Press, 1959), pp. 26-38.

como especie humana es bueno. Pero el curso concreto que ha tomado ese desarrollo es de hecho monstruoso, por haber quedado torcido por el pecado. Somos esclavos de Satanás, de igual modo que el niño del ejemplo que acabamos de dar es esclavo de su accidente.

Lo que necesitamos entonces es ante todo liberación. Necesitamos que alguien derrote al tirano que nos tiene oprimidos, y nos permita ser de nuevo las criaturas que Dios desea. Después de esa liberación, necesitamos que Dios nos guíe de nuevo en nuestro crecimiento hacia la comunión con nuestro Creador.

Por esas razones Ireneo describe la obra de Cristo ante todo como una victoria sobre los poderes que nos tenían sujetos. Jesucristo es quien «llamó a todos los que lloraban, y tras perdonar a los que habían sido llevados cautivos de sus pecados, los libró de sus cadenas.»[34] El es quien «le ha devuelto la libertad a la humanidad, y le ha dado la herencia de la incorrupción.»[35]

Su pasión dio lugar a la fuerza y el poder. Porque el Señor, mediante el sufrimiento, «ascendiendo a lo alto, llevó cautiva la cautividad, y dio dones a los hombres», y a quienes creen en él les dio «potestad de hollar serpientes y escorpiones, y sobre toda fuerza del enemigo», es decir, del jefe de la apostasía [Satanás]. Nuestro Señor también por su pasión destruyó la muerte, y conquistó el error, y le puso fin a la corrupción, y destruyó la ignorancia, y manifestó la vida, y reveló la verdad, y otorgó el bien de la incorrupción.[36]

Todo esto lo hizo Jesucristo entregándose al poder del Maligno, y saliendo vencedor. La obra de Cristo consistió precisamente en hacerse como uno de los descendientes de Adán, como

---

[34] *Adv, haer.* 3.9.3.

[35] *Ibid.* 3.5.2.

[36] *Ibid.* 3.18.6. Hay multitud de textos en los que Ireneo expresa la misma idea.

miembro del cuerpo que estaba sujeto a los poderes del mal, y sin embargo no ser conquistado por esos poderes.

Por esa razón Ireneo no concentra toda la obra redentora de Jesucristo en la cruz. Para el la cruz es de suma importancia, pero no de tal modo que oculte la importancia no menor de la encarnación, la resurrección, etc. En la encarnación sucedió en cierto sentido lo que Dios había proyectado desde el principio, es decir, que Dios y el ser humano se unieron.[37] Pero, en vista del pecado, la encarnación ha tornado una dimensión redentora. Jesucristo es el nuevo Adán, el comienzo de una nueva humanidad que no es esclava de Satanás. Esto lo hizo viviendo toda una vida humana, desde la niñez hasta la madurez.[38] Cuando esa vida culminó en la cruz, y los poderes del Maligno creyeron haber triunfado sobre él, y se lo llevaron a su guarida, el Señor resucitó, destruyendo así el poder de quien había creído llevarle cautivo, y abriéndonos a sus seguidores el camino por el que nosotros también hemos de escapar de la esclavitud—lo cual nos recuerda las palabras de Efesios 4:8,: «llevó cautiva la cautividad».

De igual modo que somos pecadores porque somos miembros de un cuerpo cuya cabeza es el primer Adán, así también nuestra salvación y liberación de los poderes del mal se debe a que somos parte de una nueva creación, o de un nuevo cuerpo cuya cabeza es Jesucristo. Mediante su encarnación, vida, muerte y resurrección, Jesús ha venido a ser el nuevo Adán, cabeza de la nueva humanidad que es la iglesia. Esto es lo que Ireneo llama «recapitulación» (literalmente, «reencabezamiento»).

---

[37] *Ibid.* 5.16.2.

[38] Este es uno de los temas más prominentes en la teología de Ireneo. Es importante recordar que al hablar de «recapitulación» Ireneo se refiere tanto a la repetición, en sentido inverso, de los acontecimientos que llevaron a la caída del ser humano como a la creación de una nueva humanidad bajo una nueva cabeza. Entre estas dos dimensiones de la recapitulación hay una relación estrecha.

Ireneo entiende la imagen bíblica de la iglesia como el cuerpo de Cristo de modo literal. La mayoría de nosotros, si se nos preguntara cuál es el sentido de esa imagen, diríamos que quiere decir que somos el instrumento que nuestro Señor utiliza para llevar a cabo su obra. Pero Ireneo ve en esa imagen un sentido mucho más profundo. El hecho de ser nosotros cuerpo de Cristo es precisamente la razón por la que somos hechos partícipes de su victoria. En un pasaje que describe la importancia de la resurrección de nuestro Señor, Ireneo declara que lo que ese acontecimiento indica es que ya la cabeza de la nueva humanidad se ha levantado de entre los muertos, y que por tanto el resto del cuerpo, los cristianos, también hemos de levantarnos a nuestro debido tiempo. La unión entre la cabeza y los miembros es tal, que el triunfo de la primera conlleva el triunfo de los últimos.[39]

Esto es también lo que quiere decir la imagen de la nueva creación desde la perspectiva de Ireneo. Lo que Jesucristo hizo fue «comenzar de nuevo el linaje humano».[40] El es el nuevo Adán porque en él se ha inaugurado una nueva humanidad. Es por esto que «si alguno está en Cristo, nueva criatura es» (2 Co. 5.17). En Adán, la vieja creación quedó sujeta a Satanás, y en consecuencia al pecado y la muerte. En Jesucristo, el nuevo Adán, la nueva creación resulta vencedora de esos poderes del mal.

En cuanto al modo en que la encarnación tiene lugar, Ireneo no se envuelve en las discusiones que embargarían a la iglesia siglos más tarde, acerca de cómo es posible que Dios se haya hecho humano. Para él, no cabe duda de que Jesucristo es a la vez Dios y hombre. Jesucristo

> es en todo sentido un ser humano, hechura de Dios. Cuando él asumió la humanidad, el invisible se hizo visible, el incomprensible se hizo comprensible, el

[39] *Adv. haer.* 3.19.3.

[40] *Ibid.* 3.18.1.

> impasible se sujetó al sufrimiento, y el Verbo se hizo carne.[41]

La razón por la que Ireneo puede hablar en tales términos de la encarnación, sin que al parecer le preocupe el problema de cómo Dios puede hacerse hombre, es en parte que para él la humanidad y la divinidad resultan compatibles. Desde la perspectiva del tipo B, que define la divinidad en términos de absoluta oposición a todas las características humanas, la encarnación se vuelve un problema de lógica. Pero recuérdese que Ireneo no piensa en términos de absoluta contradicción entre Dios y el ser humano. Al contrario, para él ambos son perfectamente compatibles, hasta tal punto que desde el principio Dios tenía el propósito de encarnarse, no ya para salvar a sus criaturas caídas, sino para gozar de mayor comunión con ellas. Dios ha hecho al humano para sí, y por tanto el que Dios se haga humano no es en modo alguno una contradicción lógica.[42]

Volviendo entonces a la obra de Cristo en pro nuestro, ésta consiste en vencer los poderes del mal y librarnos de ellos, uniéndonos a él como los miembros están unidos a la cabeza.

Esto es parte del sentido del bautismo.[43] Ese rito no es solamente un lavacro, punto de partida de la vida cristiana, sino que es también y sobre todo el medio por el cual nos unimos a Jesucristo. El bautismo es como un injerto, que hace de nosotros miembros del cuerpo de Cristo. Y es precisamente por eso que decimos que nuestros pecados son lavados en el bautismo: no porque las aguas mismas nos laven, sino porque en virtud de nuestra unión con Jesucristo somos partícipes de su victoria, y por tanto

---

[41] *Ibid.* 3.16.6.

[42] En términos generales, las discusiones de Ireneo sobre el modo de la encarnación se encuentran en pasajes que tratan acerca del propósito de esa encarnación. *Ibid.* 3.19.1,3.

[43] *Ibid.* 3.17.2.

quedamos libres de nuestro pecado y del poder de la vieja creación. Luego, para Ireneo el bautismo va mucho más allá del mero inicio de la vida cristiana. El bautismo, por ser como un injerto, continúa siendo válido a través de toda la vida. Es precisamente por él que somos parte del cuerpo de Cristo, de la nueva creación, tanto al principio de la vida cristiana, como hacia el fin de ella.

Si el bautismo es el injerto que nos hace miembros del cuerpo de Cristo, la comunión es el medio que Dios nos da para nutrirnos como miembros de ese cuerpo.[44] El miembro injertado no vive por sí mismo, sino que vive por la sangre y el alimento que recibe del cuerpo. De igual modo, el cristiano que ha sido hecho miembro del cuerpo de Cristo se nutre entonces mediante la comunión. Recuérdese que en época de Ireneo la comunión era el culto normal de los cristianos. Por tanto, parte de lo que está diciendo nuestro autor es que los creyentes se nutren mediante el culto, que es esencialmente la comunión. Para él lo importante no es lo que la comunión simboliza, ni es tampoco, como lo sería después para otros teólogos, la cuestión del modo en que Cristo está presente en ella. Para él lo importante es que al participar del culto común, y tomar los elementos de pan y vino, se fortalece nuestra unión con la cabeza de este cuerpo que es la iglesia, y por tanto se renueva nuestra participación en la victoria de Cristo.

Uno de los elementos más interesantes de la teología de Ireneo es el modo en que concibe la meta final de la existencia humana. Como dijimos en el capítulo anterior, Ireneo piensa que Dios creó al ser humano utilizando como modelo al Verbo que había de encarnarse. Esto lo hizo porque la meta final de la criatura humana es nada menos que la comunión con Dios. El propósito de Dios no era que Adán y Eva continuaran eternamente en el estado en que fueron creados, sino que crecieran en justicia y en

---

[44] *Ibid.* 4.18.5. Esta nutrición afecta tanto al alma como al cuerpo. Véase *ibid.* 5.2.2.

el conocimiento de Dios, de tal modo que cada vez estuvieran más cerca de su Creador.[45]

A este proceso, Ireneo le da el nombre de «divinización»,[46] y por tanto los teólogos posteriores se han inclinado a pensar que se trata de una especulación indebida, que pretende que la meta de la creación es llegar a tal punto que la humanidad se confunda con la divinidad. Pero esto no es lo que Ireneo entiende por «divinización». Para él, la distancia entre Dios y la criatura humana es tal, que por mucho que nos acerquemos a Dios siempre nos quedará mucho más por andar. La distinción entre la criatura y el Creador nunca se borra. No somos como gotas de eternidad que volvemos al mar. Lo que Ireneo quiere decir es que el propósito de Dios para el ser humano es que crezca continuamente, acercándose cada vez más a su Hacedor. Dios nos hizo para que gozáramos de comunión con él. Dios nos hizo para que llegáramos a ser «como dioses».

Esas palabras, que la serpiente les dirigió a Adán y Eva en el Paraíso, constituían una tentación, no porque fuesen expresión de una ambición desmedida, sino porque las criaturas humanas, creadas por Dios «como niños», no estaban listas para dar ese paso. La tentación consistió en querer adelantarse a los planes de Dios. Las palabras de la serpiente, aunque prematuras, reflejaban esos planes, como puede verse en la afirmación de que somos hechos a imagen de Dios, y que somos adoptados como hijos de Dios.

La «divinización» a que se refiere Ireneo como meta de la vida humana consiste entonces en ser adoptados hijos de Dios, y en parecernos a nuestro Creador cada vez más. El don de la inmortalidad es parte de esa divinización. También lo es el modo en que Dios va formando nuestra mente, para que cada vez se conforme más a los propósitos divinos.

---

[45] *Ibid.* 2.18.3. Cf. *ibid.* 4.11.2; 4.38.4.

[46] *Ibid.* 3.6.1; 3.20.2; 4, *praef.*; 4.28.4; 5, *praef.*

Según Ireneo, este proceso no termina con la muerte, sino que en la Patria celestial Dios continuará acercándonos cada vez más a sí. Pero aún entonces esto no quiere decir que quedará borrada la distinción entre el Creador y sus criaturas, pues Dios es infinitamente superior a nosotros, y por mucho que nos acerquemos a él siempre habrá una gran distancia entre Dios y los humanos.

Antes de terminar, conviene mencionar aquí un elemento de la teología de Ireneo que contribuyó a su descrédito en tiempos posteriores. Se trata en concreto de su milenarismo, es decir, de su convicción de que, como parte del proceso de salvación, habría un reino de Dios sobre la tierra, «que es el comienzo de la incorrupción, pues mediante ese reino los que son merecedores se acostumbrarán gradualmente a participar de la naturaleza divina.»[47] Parte de ese adiestramiento es un cambio radical en el orden de poderes presente, «de modo que en la creación en que sufrieron esclavitud, en ella reinen. ... Conviene por tanto que la creación misma, tras su restauración a su condición original, esté completamente bajo el dominio de los justos.»[48] Estas ideas eran compartidas por muchos en el Asia Menor, entre ellos el autor del Apocalipsis. Como veremos más adelante, fue posteriormente, después de Constantino, que esas ideas sufrieron descrédito.

Buena parte de la teología de Ireneo es tan ajena a nuestro modo de ver las cosas, que nos resulta fácil y hasta tentador desentendernos de ella pensando que se trata de especulaciones sin importancia. Hay empero dos elementos de esa teología que bien vale la pena tener en cuenta. El primero de ellos es que la teología de tipo C no pretende exaltar a Dios restándole valor a la criatura humana o a la creación física. Al contrario, desde esta perspectiva, mientras más se exalte a la criatura, más se exaltará

---

[47] *Ibid.* 5.32.1.

[48] *Ibid.* 5.32.1.

a quien la hizo. En segundo lugar, es importante recalcar que la visión que Ireneo tiene de la consumación final no es sencillamente la de un retorno al estado original, como la de Orígenes, ni es tampoco la de un orden fijo y establecido, como nos la presenta Tertuliano, sino que es más bien la visión de un «Reino sin fin» en el que seremos coherederos del Rey, y donde continuaremos existiendo y creciendo en libertad, justicia y comunión con Dios.[49]

Si regresamos entonces a nuestro esquema fundamental de los tres tipos de teología, podemos completarlo como sigue:

TRES TIPOS DE TEOLOGÍA			
	A	B	C
Tres lugares	Cartago	Alejandría	Asia Menor y Siria
Tres teólogos	Tertuliano	Orígenes	Ireneo
Interés	Moral	Metafísico	Pastoral
Categoría principal	Ley	Verdad	Historia
Orientación filósofica	Estoica	Platónica	Ninguna
Precursores	Clemente de Roma Ignacio Hermas	Filón Justino Policarpo	El NT Segunda Ep. de Clemente Teófilo de Alejandría
Dios	Legislador Juez	Uno Inefable Trascendente	Pastor Padre

[49] *Ibid.* 2.28.3.

	A	B	C
Creación	Completada	Espiritual Doble	Comenzada Continua
Pecado	Romper la ley	No contemplar al Uno	Desobediencia anticipatoria
Pecado original	Herencia	Individual	En uno todos pecaron
Problema	Deuda moral	Ignorancia	Sujeción al Maligno
Obra de Cristo	Perdón	Iluminación	Liberación
Necesidad	Pago Nueva Ley	Enseñanza	Victoria Nueva creación
Bautismo	Lavacro Principio	Iluminación Símbolo	Injerto Siempre válido
Comunión	Fuerza moral	Símbolo	Alimento
Consumación	Reino de ley	Regreso	Nuevo Reino de libertad, justicia y crecimiento

VI

El uso de las Escrituras

En el capítulo anterior hemos descrito a grandes rasgos las características principales de tres alternativas teológicas que existían en la iglesia cristiana alrededor del año 200. En este capítulo trataremos de puntualizar algo acerca de cómo cada una de estas tres alternativas se acerca al texto bíblico.

Podría decirse que la historia del pensamiento cristiano es la historia de la interpretación bíblica. Tras estudiar el uso de las Escrituras en cada uno de nuestros tres tipos de teología el lector podrá volver sobre lo que hemos dicho anteriormente sobre diversas doctrinas tales como la creación, el pecado original, la iglesia, etc., y ver cómo se relaciona con la interpretación bíblica de cada uno de nuestros teólogos.

Lo que no debemos olvidar es que, aun antes de emprender la tarea misma de interpretar la Biblia, ya el intérprete tiene ciertas ideas acerca de cómo ha de hacerse esa interpretación. Dicho de otro modo, lo que ha de interesarnos aquí es el modo en que cada uno de los tres tipos de teología se acerca a las Escrituras.

Además es importante tener en cuenta que nuestros tres teólogos vivieron en una época cuando todavía el canon del Nuevo Testamento no se había fijado. Los argumentos de Ireneo tratando de demostrar la autoridad del Cuarto Evangelio, por ejemplo, muestran que esa autoridad todavía estaba en duda, aunque es necesario señalar que Ireneo estaba argumentando contra ciertos herejes, y no contra cristianos ortodoxos que no reco-

nocían la autoridad del Cuarto Evangelio.[1] Nuestros tres autores, cada uno de ellos en su propio contexto, se enfrentaron a sectas que proponían sus propios evangelios, frecuentemente atribuyéndoselos a algún apóstol.

Al mismo tiempo, la autoridad de la Biblia hebrea —nuestro Antiguo Testamento— también se debatía, puesto que muchos de los «herejes» afirmaban que esa Biblia era producto de la revelación de un dios inferior, o hasta de algún principio maligno. Por ello, cada uno de nuestros tres teólogos tenía que buscar modos de afirmar la autoridad de la Biblia hebrea, y de relacionarla con el Evangelio.

Tipo A. Tertuliano se acerca a las Escrituras con la actitud del abogado que se acerca a un texto legal. Esto puede verse en su breve tratado *Prescripción contra los herejes*. Precisamente alrededor del año 200 la iglesia se hallaba invadida por toda suerte de doctrinas que amenazaban el centro mismo de la fe cristiana. Algunos pretendían que este mundo no es creación de Dios, sino de algún poder maligno. Otros decían que, puesto que la carne pertenece a ese poder demoníaco, Jesús no pudo haber venido en carne, y que por tanto el cuerpo de Jesús era sencillamente una apariencia milagrosa, sin realidad física como la de nuestros cuerpos, o que el cuerpo de Jesús no estaba hecho de carne como la nuestra, sino de alguna otra materia mucho más sutil. Otros decían que poseían una doctrina secreta que les había sido legada por alguno de los apóstoles. Algunos se dedicaban a la astrología y la magia. Muchos combinaban todas estas doctrinas, y a ellas añadían especulaciones al parecer sin límite.

Frente a tales doctrinas, nuestros tres teólogos responden con un rechazo unánime, aunque siguiendo cada uno diversos caminos.

Tertuliano, en su *Prescripción contra los herejes*, sigue un argumento estrictamente legal, al que ya hemos hecho referencia

[1] *Adv. haer.* 3.11.8.

en el capítulo tres. Según él, antes de entrar en discusión alguna con los herejes acerca de lo que dicen las Escrituras, es necesario hacerse la pregunta previa de si de hecho los herejes tienen derecho a discutir sobre la base de las Escrituras.[2] En este sentido, el argumento de Tertuliano es semejante al del abogado —aún hoy— que trata de ganar su caso, no discutiéndolo ante los tribunales, sino mostrando que el tribunal en cuestión no tiene jurisdicción, o que la parte contraria no ha presentado su caso sobre bases legales aceptables. Si el abogado logra mostrar que por alguna razón sus contrincantes no tienen derecho a apelar a cierta ley, la cuestión de cómo ha de aplicarse la ley resulta superflua, y el abogado gana el pleito antes de discutirlo. Esto es exactamente lo que Tertuliano pretende hacer con las Escrituras, que para él son esencialmente un texto legal. Las Escrituras le pertenecen a la iglesia, que ha estado usándolas todos estos años, y que de hecho escribió buena parte de ellas. Por tanto, los herejes no tienen derecho a utilizarlas, y toda discusión con ellos respecto a la interpretación del texto bíblico es innecesaria.[3]

Naturalmente, tal argumento presenta varias dificultades. En primer lugar, sería interesante ver qué le hubiera respondido Tertuliano a algún judío que emplease el mismo argumento para probar que solamente los judíos tienen derecho a emplear la Biblia hebrea, y que los cristianos no pueden hacer uso de lo que ellos llaman el Antiguo Testamento. En segundo lugar, parte del debate estaba en saber quién era la verdadera iglesia, y por tanto

---

[2] *Prae.* 15: «Hay que ver claramente a quién le pertenecen las Escrituras, para no admitir a su uso a quien no tenga derecho a tal privilegio.»

[3] El uso mismo del término «prescripción» es característico de la mente legal de Tertuliano, cuyo argumento se fundamenta en el principio que el derecho romano llamaba *praescriptio longe tempore*. Según ese principio, el uso indisputado de una propiedad o de un privilegio por largo tiempo le da a tiene ese uso el derecho a reclamar la propiedad o privilegio como suyo. Véase D. Michaelides, *Foi, Écriture et tradition: Les* Praescriptiones *chez Tertullien* (París: Éditions Aubier-Montague, 1969), pp. 128-31.

con decir que las Escrituras le pertenecen a la iglesia no se resuelve gran cosa, pues todavía hay que determinar cuál es esa iglesia.

Lo que aquí nos interesa, sin embargo, no es el valor del argumento, sino su tono. Tertuliano se acerca a las Escrituras con mente y actitud de abogado. Esto es cierto, no sólo en este caso, sino en toda su labor teológica. Para él la Biblia se parece mucho a un documento legal. Uno de sus términos favoritos y más característicos para referirse a ellas es «instrumento»[4] —término que en latín tiene las mismas connotaciones que en castellano, y que por tanto en el contexto legal significa, como dice el Diccionario de la Academia, «escritura, papel o documento con que se justifica o prueba alguna cosa».[5] Para Tertuliano, el Antiguo Testamento es «la ley de Moisés», y el Nuevo es «la ley del Evangelio».[6]

Todo esto quiere decir que en la interpretación de las Escrituras han de utilizarse los mismos medios que se emplean en la interpretación de textos legales. Estos métodos requieren, ante todo, que el intérprete se ciña al sentido literal del texto. Y requieren además que el intérprete los lea en términos de las obligaciones que imponen en cada caso.

En resumen, Tertuliano busca dos cosas en las Escrituras. Busca en primer lugar leyes y mandamientos que le indiquen qué es lo que Dios espera de los seres humanos. Y busca además profecías que sirvan para confirmar su aplicación de esas leyes.

Tratemos primero acerca de la profecía. Naturalmente, este modo de interpretar las Escrituras no es invención de Tertuliano, sino que tiene profundas raíces en la tradición hebrea y cristiana,

---

[4] Véase J.E.L. van der Geest, *Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien: Recherche terminologigue* (Nijmegen: Dekker Van de Vegt), 1972, pp. 16-24.

[5] Otros términos semejantes que Tertuliano emplea para referirse al texto sagrado son *testamentum*, *lex* y *literae*. Véase Ven Der Geest, *Le Christ...*, pp.24-39.

[6] *Ibid.*, pp. 99-131.

y se encuentra ya en el Nuevo Testamento. Pero en el caso de Tertuliano la profecía viene a ocupar un lugar único tanto por su importancia como por su sentido. En cuanto a su importancia, baste decir que Tertuliano tiende a ver en el Antiguo Testamento, además de la ley, profecías sobre el Nuevo, y que en el Nuevo tiende a ver también profecías sobre una nueva ley que ha de suplantar aun a la del Evangelio.[7] En cuanto a su sentido, Tertuliano tiende a limitar la función del profeta a la predicción del futuro, y a olvidar que en la Biblia el «profeta» es quien habla al pueblo en nombre de Dios, y que la predicción del futuro es solamente un elemento incidental en su función.

El modo en que Tertuliano hace uso de las profecías del Antiguo Testamento se comprende si recordamos que la mayoría de sus obras es de carácter polémico. Al tratar de probarles a los judíos que Jesús era el Mesías esperado, nada más natural que referirse a las viejas profecías mesiánicas —como lo habían hecho Justino y otros antes que él. O cuando Marción pretendía que el Dios del Antiguo Testamento nada tenía que ver con el Padre de Jesucristo, o con el mensaje del Salvador, el argumento de la profecía servía para probar, no ya que Jesús era el Mesías, sino más bien que el Antiguo Testamento era Palabra del mismo Dios que envió a Jesús.

Al igual que en el caso de Tertuliano, en muchas otras ocasiones la iglesia ha hecho uso del argumento profético a fin de probar sus doctrinas frente a quienes las han negado. Pero, por otra parte, cuando el Antiguo Testamento tiende a reducirse a un libro de profecías acerca del futuro, se pierde mucho de su valor y su sentido, pues hay innumerables textos —y libros enteros— que no pueden interpretarse de ese modo.

Además, Tertuliano interpreta el Nuevo Testamento como un libro de profecías acerca del futuro. No cabe duda de que hay mucho en el Nuevo Testamento que se refiere al futuro. Pero

---

[7] *Ibid.* pp. 99-131.

Tertuliano —como tantos otros después de él— tiende a interpretar esos textos en el sentido de que lo que él llama «la ley del Evangelio» ha de pasar, y que en una época futura —es decir, en época de Tertuliano— ha de comenzar el período de una ley superior, que no es ya la ley del Evangelio, sino la del Espíritu. Fue este modo de ver el Nuevo Testamento lo que llevó a Tertuliano, el viejo campeón de la iglesia frente a todas las herejías, a abandonar el resto de la iglesia y hacerse montanista.

For otra parte, dijimos anteriormente que Tertuliano busca en las Escrituras, no sólo profecías, sino también y sobre todo leyes. Como señalamos en el capítulo anterior, el tema fundamental de la teología de Tertuliano es de carácter moral. Lo primero que él se pregunta es qué es lo que Dios requiere de nosotros. Puesto que las Escrituras son la Palabra de este Dios que es ante todo legislador, las Escrituras mismas han de ser ante todo legislación. Naturalmente, Tertuliano encuentra abundantes bases para esta posición en ciertos libros del Antiguo Testamento, que son indudablemente de carácter legal —aunque, como es de suponerse, esta perspectiva tropieza con dificultades en la interpretación de los libros históricos, que en todo caso Tertuliano emplea relativamente poco.[8]

También en el Nuevo Testamento hay sin lugar a dudas mandamientos. Pero Tertuliano va mucho más allá de esto, y se refiere al Evangelio como «la ley de Cristo». Es decir, que para él lo que ha sucedido con el advenimiento de Jesús es que la vieja ley ha sido abrogada, no porque estemos bajo la gracia, sino porque

---

[8] Un repaso de su uso de los libros de Reyes y Crónicas en su extensa obra *Contra Marción* revela sólo breves referencias, especialmente a los siclos de Elías y Eliseo. La mayoría de estas referencias no pasan de ser alusiones, o casos en los que la conducta del profeta se toma como ejemplo. Unas pocas nos recuerdan la interpretación tipológica que discutiremos al referirnos a la interpretación bíblica en la teología de tipo C (por ejemplo, *Adv. Marc.* 4.24). Ciertamente, hay una interpretación tipológica en *Adv. Jud.* 13; empero este escrito con toda probabilidad no es de Tertuliano.

estamos bajo una nueva ley. La ley mosaica era «figura» o «sombra» de la ley por venir,[9] y por esa razón ha sido abrogada. Pero la ley que Dios nos ha dado a los cristianos es en su esencia la misma que la ley antigua, aunque mucho más estricta. Es así que Tertuliano interpreta los «mas yo os digo» del Sermón del Monte.

En resumen, todo esto resulta en un modo rígido, literal y moralista de leer las Escrituras —aunque también es cierto que en estos párrafos estamos subrayando lo que es típico de Tertuliano, y que también él, al igual que Orígenes e Ireneo, escribió algunos pasajes en los que muestra una comprensión más dinámica y profunda del mensaje de las Escrituras. Pero lo que aquí nos interesa es señalar y subrayar lo que es característico de nuestro autor —y esa tarea se nos facilita con cierta medida de exageración y de esquematización.

Tipo B. Orígenes se acerca a las Escrituras con un espíritu completamente distinto del de Tertuliano.[10] Como hemos dicho anteriormente, lo que Orígenes busca ante todo no son reglas de conducta —aunque también busca eso— sino verdades eternas. Puesto que tales verdades no han de depender de los sucesos que tienen lugar dentro del tiempo, sino que han de ser anteriores a ellos, lo que Orígenes busca en las Escrituras es el modo de penetrar más allá de lo temporal y pasajero, y llegar hasta lo inmuta-

---

[9] «Figura» es el término latino que Tertuliano emplea para traducir el griego «typos». For tanto, aparece con mayor frecuencia en los textos en que hace uso de la hermenéutica tipológica, que Tertuliano toma de autores anteriores tales como Justino e Ireneo. Ireneo concordaría con Tertuliano en que, una vez que la realidad ha venido, la figura o tipo puede verse como tal. Pero no estaría de acuerdo en ver el Evangelio como una nueva ley.

[10] Dos estudios excelentes son: R.P.C. Hanson, *Allegory and Event: A Study of the Sources and significance of Origen's Interpretation of Scripture* (Londres: SCM, 1959); y H. de Lubac, *Histoire et esprit: L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (París: Aubier, 1950). Un estudio más reciente, pero menos detallado, puede verse en Jack B. Rogers y Donald K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible* (San Francisco: Harper & Row, 1979), pp. 11-16.

ble.[11] Esto quiere decir que su interés está en ir más allá de lo que el texto bíblico nos dice acerca de ciertos acontecimientos históricos, y llegar al sentido ultimo que se esconde tras el texto.

Orígenes cree que el texto bíblico tiene normalmente al menos dos sentidos: uno literal y otro espiritual. En ocasiones, Orígenes se entusiasma con un texto, y expone una multitud de sentidos que puede tener.[12] Pero para los propósitos de nuestra discusión presente, digamos sencillamente que por lo general todo texto bíblico tiene al menos un sentido literal y otro espiritual. El sentido literal es lo que el texto dice a las claras. Este sentido no ha de rechazarse, excepto en aquellos casos en que dice algo indigno de Dios —por ejemplo, expresiones antropomórficas— o en aquellos otros casos en que el texto es en sí mismo una alegoría —como cuando Jesús nos dice que él es la vid verdadera. Pero aun en aquellos casos en que el sentido literal no ha de ser rechazado, siempre es un sentido inferior, que va dirigido a las gentes más ignorantes, menos inteligentes, o con menos curiosidad intelectual.[13] Quienes se quedan en él muestran tendencias

---

[11] *De princ.* 4.1.8.

[12] Al tratar más sistemáticamente sobre los diversos niveles de sentido del texto escriturario, Orígenes tiende a hablar de tres sentidos: uno literal, que corresponde a la carne, otro más avanzado que corresponde al alma, y uno aun superior, que corresponde al espíritu. Estos tres los llama a veces «histórico», «moral» y «místico». *De Princ.* 4.2.4; *Hom. Lev.* 5.5. Empero lo cierto es que en su propia práctica Orígenes trata de desdoblar tantos sentidos como le es posible.

[13] Esto no quiere decir, sin embargo, que el sentido literal carezca de valor, pues hay muchas personas que no pueden ascender a los sentidos más elevados o no están listas para hacerlo. Tales personas necesitan la enseñanza literal. «Nuestros profetas, así como el propio Jesús y sus apóstoles, se ocuparon de hablar de tal forma que sus palabras no sólo comunicasen la verdad, sino que también ganasen a las multitudes, hasta que llegase el momento en que cada cual, atraído y dirigido hacia las realidades superiores, ascendiese todo lo que pudiera hacia la comprensión de los misterios que se encuentran en esas palabras al parecer tan sencillas» (*Adv. Cel.* 6.2).

judaizantes, pues la razón por la que los judíos no aceptaron el evangelio fue su espíritu literalista.[14]

Frente a este sentido literal, el espiritual le abre al cristiano sabio vastos horizontes. Todo texto bíblico tiene necesariamente al menos un sentido espiritual. Este es el que le muestra al creyente más avisado aquellas verdades más excelsas que el creyente común no alcanza a descubrir, precisamente porque se queda al nivel del sentido literal.

¿Cómo hemos de descubrir ese sentido espiritual? Lo cierto es que Orígenes nunca nos proporciona directrices claras.[15] Todo lo que podemos decir es que el propio Orígenes, al interpretar el texto bíblico, parece estar empleando los mismos métodos de interpretación alegórica que algunos contemporáneos suyos utilizaban para interpretar a Homero. Puesto que la religión y la filosofía del mundo mediterráneo habían evolucionado mucho desde tiempos de Homero, había quienes no estaban dispuestos a aceptar literalmente lo que el gran poeta griego decía respecto a los dioses y otros temas parecidos. Frente a tales dificultades, algunos habían acudido a la interpretación alegórica de los textos de Homero.[16] Ahora Orígenes sigue el mismo camino respecto a los textos bíblicos: los reinterpreta alegóricamente, de modo

---

[14] *De princ.* 4.1.8.

[15] Refiriéndose a un pasaje en el *Comentario sobre Juan* en el que Orígenes afirma que hay reglas para la correcta interpretación alegórica, Hanson dice acertadamente que «en realidad es imposible encontrar tales reglas en el modo en que Orígenes emplea la alegoría. Su uso no se ajusta a regla alguna.» *Allegory and...*, p. 245.

[16] Hay una breve discusión de este tema, con ejemplos concretos, en R.M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus* (Londres: SPCK, 1961), pp. 41-46. El propio Orígenes criticó a sus contrincantes paganos por estar dispuestos a interpretar sus propios escritos de manera alegórica, pero no la Biblia. «Cuando estudian las teogonías de los griegos, o las historias sobre los doce dioses, les dan cierta dignidad revistiéndolas de sentido alegórico. Pero cuando quieren desprestigiar nuestras narraciones bíblicas, dicen que son meras fábulas burdas y pueriles.» (*Contra Cel.* 4.44).

que concuerden con la mejor filosofía de su tiempo. En esto, Orígenes no estaba creando algo nuevo, pues ya el judío Filón y el cristiano Clemente,[17] en la propia Alejandría, habían interpretado las Escrituras siguiendo el método alegórico.

En una palabra, la alegoría consiste en descubrir un sentido simbólico en el texto que ha de interpretarse. Este sentido se encuentra, no sólo en el texto como un todo, sino también en cada una de sus palabras y detalles. Así, por ejemplo, los textos del Antiguo Testamento en los que Dios le ordena al pueblo de Israel que destruya completamente una ciudad cananea no quieren decir que de hecho Dios ordenara tal cosa, sino que nosotros los cristianos debemos destruir nuestros vicios de raíz —y aquí Orígenes pasa a describir cómo cada una de las cosas que han de ser destruidas en la ciudad simboliza un vicio distinto.[18]

Este uso de las Escrituras concuerda perfectamente con lo que decíamos en el capítulo anterior acerca del interés fundamental de Orígenes. Para él lo importante es descubrir tras la narración escrituraria las verdades eternas que se esconden en el simbolismo del texto. Aunque Orígenes no parece haber conocido los escritos de Tertuliano, podemos estar seguros, a base de lo que él mismo nos dice en casos parecidos, que el literalismo del cartaginés le habría parecido demasiado semejante al que él les achacaba a los judíos, y carente de la profundidad espiritual del verdadero filósofo cristiano. Pero Tertuliano, por su parte, le respondería que lo que Orígenes pretende descubrir en el texto bíblico mediante su interpretación alegórica se parece demasia-

---

[17] Sobre la relación entre Filón y Clemente en lo que a métodos hermenéuticos se refiere, vease C. Mondesert, *Clément d'Alexandrie: Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Ecriture* (París: Aubier, 1944), pp. 163-83. Con toda justicia, sin embargo, hay que decir que hay en Clemente una buena dosis de interpretación tipológica. Esto se debe en parte a su fecha más temprana, de modo que en él los vuelos alegóricos no han llegado a donde Orígenes los llevaría más tarde.

[18] *Contra Cel.* 7.22.

do a lo que los filósofos dicen, sin necesidad de texto bíblico alguno.

Precisamente en esto está el punto débil de la interpretación alegórica: puesto que es el intérprete quien determina el simbolismo que ha de encontrar en las Escrituras, el mismo intérprete determina también, mediante su propia selección de símbolos, lo que la Escritura ha de decir. Tal interpretación es como el mago que introduce un conejo en el sombrero cuando nadie lo ve, para luego sacarlo en medio del asombro y la admiración de todos. Cuando se llega a tal punto, el texto bíblico queda reducido a la categoría de espejo en el que el intérprete ve su propia imagen. He ahí la razón por la que el filósofo Orígenes encuentra en la Biblia un mensaje muy semejante a las enseñanzas de los filósofos platónicos.[19]

Tipo C. Por su parte, Ireneo se acerca a las Escrituras de un modo distinto a los de Tertuliano y Orígenes. La visión fundamental de Ireneo de un Dios pastor, que conduce a su pueblo a través de la historia, le lleva a tomar la narración bíblica muy en serio. Ella es la que da testimonio de esta obra de Dios llevando a cabo sus propósitos. Si la Biblia se nos vuelve mera alegoría, nada nos queda de esa obra ni de su testimonio. Lo que la Biblia nos enseña no es una serie de verdades eternas, que podríamos descubrir aparte de nuestras circunstancias históricas o de la revelación de Dios en la historia. Lo que la Biblia nos enseña es, por el contrario, cómo es que Dios se relaciona con la humanidad —lo que Ireneo llama la «economía» divina—[20] hacia dónde Dios está llevándonos, y cuál es nuestro lugar y nuestra responsabilidad dentro de esa historia.

---

[19] En este punto, quizá no sea demasiado severo el juicio de Hanson, que Orígenes «hace de la Biblia un crucigrama divino cuya solución se esconde en el seno del propio Orígenes». *Op. cit.*, p. 248.

[20] A. Benoit, *op. cit.*, pp. 219-27.

Lo que encontramos en las Escrituras, según las interpreta Ireneo, es la historia de las relaciones entre Dios y la humanidad.[21] En esa historia, a pesar del pecado humano y de las muchas veces que el pueblo de Dios ha sido desobediente, Dios ha estado llevando a su pueblo hacia la consumación final. En consecuencia, hay progreso en las Escrituras. La Biblia no es una serie de verdades eternas, pronunciadas por Dios desde lo alto, sino que es el testimonio de cómo la Palabra —el Verbo— de Dios ha ido dirigiendo a la humanidad a cada paso.

Dios creó inicialmente a la humanidad por su gran liberalidad, pero luego escogió a los patriarcas para su salvación. Y preparó un pueblo, enseñándoles a los recalcitrantes a seguir a Dios. Y levantó profetas, para acostumbrar a la humanidad a la presencia interna del Espíritu de Dios, y a tener comunión con él. Sin tener necesidad de ello, Dios mismo les ofreció comunión consigo a quienes carecían de ella, y como un arquitecto les mostró el diseño de su plan para la salvación de quienes gozaron de su beneplácito. A quienes no le vieron en Egipto, les proveyó guía. A quienes le desobedecieron en el desierto les dio una ley de acuerdo a sus necesidades. Y a quienes entraron a la Tierra Prometida les dio valiosa heredad. ... Luego, de muchas maneras, Dios fue llevando a la humanidad hasta el punto de poder recibir su salvación.[22]

Por tanto, la Biblia ha de ser interpretada históricamente. Y esto quiere decir dos cosas. Quiere decir en primer lugar que los acontecimientos que allí se narran han de ser tomados por tales, sin tratar de alegorizarlos cuando nos molesten o no podamos

---

[21] Esto es particularmente cierto de su *Demostración de la predicación apostólica* (o *Epideixis*), donde la discusión sigue el orden de las acciones de Dios en sus relaciones con la humanidad. Un orden parecido es el que sigue en su estudio de Ireneo G. Wingren, *Man and the Incarnation: A Study in the Biblical Theology of Irenaeus* (Filadelfia: Muhlenberg, 1959).

[22] *Adv. haer.* 4.14.2.

comprenderlos —esto frente al alegorismo de la teología del tipo B. Y quiere decir también, en segundo lugar, que esos acontecimientos han de entenderse como parte de la historia toda de las acciones de Dios, y que tienen por tanto un sentido que va más allá de ellos mismos —esto, frente al literalismo legalista del tipo A.

Este modo de interpretar las Escrituras recibe frecuentemente el nombre de «tipología», porque lo que Ireneo afirma es que en los acontecimientos que la Biblia narra hemos de ver «tipos» o «figuras» de acontecimientos posteriores —en particular, de Jesucristo, pero también de la iglesia y de la consumación final. Puesto que quien dirige la historia es el mismo Dios, hay en sus acciones ciertos temas o rasgos constantes. Pero, puesto que la historia avanza, esos temas aparecen siempre con variaciones, hasta llegar a la consumación final.

La tipología de la teología del tipo C, entonces, se caracteriza porque no trata de negar el acontecimiento histórico, ni de negarle validez, ni de transmutarlo en alguna enseñanza eterna.[23] Cuando Abraham ofreció a Isaac en sacrificio, lo ofreció de veras, y en ese acontecimiento Dios mismo estaba actuando. Pero el sacrificio de Isaac, y el carnero que Dios ofrece en su lugar, tienen también un sentido ulterior, pues son «tipo» o «figura» del sacrificio de Jesucristo, así como del hecho de que todos los cristianos, como Isaac llevó la leña del sacrificio, hemos de llevar el madero de la cruz. «Jesucristo fue anunciado por los profetas, no solamente en visiones y en palabras, sino también en hechos.»[24] Un tema va repitiéndose en diversos hechos en distintas épocas, precisamente porque la historia humana es una sola historia. Pero al mismo tiempo va variando, porque la historia va avanzando y los propósitos de Dios se van cumpliendo.

---

[23] Es por no ver la diferencia entre tipología y alegoría que J. Lawson acusa a Ireneo de alegorizar el sentido de las Escrituras: *The Biblical Theology of Saint Irenaeus* (Londres: Epworth, 1948), p. 83.

[24] *Adv. haer.* 4.20.12.

Naturalmente, lo que tenemos aquí es, no solamente un modo de acercarse a las Escrituras, sino toda una perspectiva sobre la historia de la humanidad. Lo que Ireneo propone no es un sistema de doctrinas filosóficas al estilo de Orígenes, ni una serie de principios morales como los de Tertuliano, sino toda una visión del mundo y de la historia a la luz de la revelación bíblica.

Dicho sea de paso, Ireneo no inventó esto, ni fue él el único que le dio toda su amplitud. Mucho antes Justino trató con claridad sobre el modo en que la Biblia habla mediante «tipos»,[25] y empleó la tipología de la cruz encontrándola, no solamente en la historia bíblica, sino en toda la creación. Si nos detenemos a examinar sus consecuencias, el siguiente pasaje de Justino implica toda una concepción de la historia centrada en la cruz:

> Considerad, en efecto, si cuanto hay en el mundo puede ser administrado o tener entre sí comunicación sin esta figura [de la cruz]. Porque el mar no se surca si este trofeo de victoria, que allí se llama la vela, no se mantiene íntegro en la nave; sin ella no se ara la tierra; ni cavadores ni artesanos llevan a cabo su obra si no es por instrumentos que tienen esta figura. La misma figura humana no se distingue en otra ninguna cosa de los animales irracionales, sino por ser recta, poder extender los brazos y llevar, partiendo de la frente, prominente, la llamada nariz, que no otra cosa muestra sino la figura de la cruz.[26]

En resumen, lo que hemos dicho en este capítulo puede esbozarse en un esquema —o más bien en una continuación del que

---

[25] Véase *Historia del pensamiento* ..., 1:128-29; J. Daniélou, *Message évangelique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles* (París: Desclée, 1961), pp. 196-97.

[26] *Apol.* 1.55. Trad. Daniel Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954), p. 244.

hemos ido desarrollando al final de cada capítulo. Pero antes de ofrecer ese esquema, debemos recordarle al lector lo que hemos dicho acerca de toda esquematización y caracterización. Aunque lo que hemos dicho es lo que caracteriza a cada uno de nuestros tres tipos de teología, es posible encontrar en cada uno de nuestros tres teólogos elementos de lo que aquí les hemos atribuido a los otros. Los tres teólogos pertenecen a la misma iglesia, y hacemos mal contraponiéndolos en exceso. Pero a pesar de ello, y hechas estas salvedades, podemos ampliar nuestro esquema como sigue:

TRES TIPOS DE TEOLOGÍA			
	A	B	C
Tres lugares	Cartago	Alejandría	Asia Menor y Siria
Tres teólogos	Tertuliano	Orígenes	Ireneo
Interés	Moral	Metafísico	Pastoral
Categoría principal	Ley	Verdad	Historia
Orientación filósofica	Estoica	Platónica	Ninguna
Precursores	Clemente de Roma Hermas Segunda Epístola de Clemente	Filón Justino Clemente de Alejandría	El N. T. Ignacio Policarpo Teófilo
Dios	Legislador Juez	Uno Inefable Trascendente	Pastor Padre
Creación	Completada	Espiritual Doble	Comenzada Continua

	A	B	C
Pecado	Romper la ley	No contemplar al Uno	Desobediencia Anticipatorio
Pecado original	Herencia	Individual	En uno todos pecaron
Problema humano	Deuda moral	Ignorancia	Sujeción
Obra de Cristo	Perdón Pago Nueva Ley	Iluminación Enseñanza	Liberación Victoria Nueva creación
Bautismo	Lavacro Principio	Iluminación Símbolo	Injerto Siempre válido
Comunión	Fuerza moral	Símbolo	Alimento
Consumación	Reino de ley y orden	Regreso al principio	Nuevo Reino de libertad, justicia y crecimiento
Interpretación	Código moral Profecía	Alegoría	Tipología

VII

Cuestión de perspectiva

Hasta aquí, hemos venido exponiendo y comparando nuestros tres tipos de teología según aparecían hacia fines del siglo segundo. El lector o lectora probablemente reconocerá el tipo A como el más común, puesto que en buena medida representa lo que acostumbramos considerar el cristianismo tradicional o estrictamente ortodoxo, tanto dentro del catolicismo romano como dentro del protestantismo. Posiblemente el tipo B le resulte un poco más extraño, particularmente en sus más extremos vuelos de fantasía —como, por ejemplo, la preexistencia de las almas. Pero en términos generales también se habrán notado puntos de contacto con algunas de las teologías más «liberales» de los últimos dos siglos. Con toda probabilidad, el tipo C le habrá parecido el más extraño y sorprendente— y es precisamente por esa razón que resulta importante recalcar que en la iglesia antigua existía esta tercera opción, y dar a conocer algunas de sus posturas sobresalientes.

Sin embargo, si limitásemos nuestra consideración de los tres tipos señalados a su exposición y comparación, estaríamos siguiendo en método de investigación teológica que, con todo y ser típico de buena parte de los estudios teológicos contemporáneos, es un reflejo de la hegemonía del tipo B en los círculos académicos. Tal método, que cree posible estudiar las ideas sin tomar en cuenta sus contextos sociopolíticos y sus agendas implícitas y hasta inconscientes, ha sido duramente criticado en tiempos recientes. Ese método se desentiende del impacto de las agendas sociales, políticas y económicas sobre las formulaciones

teológicas —lo cual no es factible desconocer tras el desarrollo de las disciplinas sicológicas y sociológicas en los siglos diecinueve y veinte.

A fin de tener esto en cuenta, es preciso ir más allá de la mera exposición y comparación de los tres tipos de teología. Tenemos que preguntarnos qué agendas sociales encontraban apoyo u oposición en cada unos de estos tipos, aun cuando sus exponentes principales —Tertuliano, Orígenes e Ireneo— no se percatasen de ello. En base a esto podremos comprender por qué el tipo C tendió a desaparecer, eclipsado por los otros dos —y también por qué en muchas de nuestras congregaciones locales predomina el tipo A, mientras el B parece ser mucho más común en las universidades, seminarios y otros centros de estudio.

Esto complica nuestra investigación. Es poco lo que se sabe acerca de las circunstancias sociales y económicas de los cristianos en el siglo segundo, en parte porque los textos que se han conservado no ofrecen mucha información al respecto, y en parte porque los eruditos por lo general no les han planteado a esos textos muchas preguntas sociales, políticas y económicas.[1] Lo poco que se sabe no nos permite distinguir categóricamente en-

[1] En tiempos recientes ha habido muchos intentos de llenar este vacío. La *Society of Biblical Literature* y la *American Academy of Religion* han organizado un «grupo de trabajo» sobre el mundo social del cristianismo antiguo. En torno al Nuevo Testamento, se han hecho varios estudios que merecen citarse. Véase el respecto W.A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University Press, 1983), y la bibliografía que se incluye allí. A un nivel algo más popular: J.E. Stambaugh y D.L. Balch, *The New Testament in Its Social Environment* (Filadelfia: Westminster, 1986). En cuanto al período patrístico, véase mi obra, *Faith and Wealth: A History of Early Christian Ideas on the Origin, Significance, and Use of Money* (San Francisco: Harper & Row, 1990). En todo caso, la dificultad continúa, pues, como dice Ramsay MacMullen, «El cristianismo después del Nuevo Testamento se nos presenta casi exclusivamente en páginas dirigidas a lectores de clase alta.» *Christianizing the Roman Empire: A.D. 100-400* (New Haven: Yale University Press, 1984). Lo que MacMullen añade es más dudoso: «Y tales gentes preferían mantener la distancia entre ellos y sus inferiores.»

tre las agendas sociales que pudieron prevalecer en un lugar o en otro. Lo que es más, dado el carácter fragmentario de las fuentes y la falta de datos estadísticos confiables, siempre existe el peligro de que algún documento que nos parezca típico en realidad refleje circunstancias excepcionales. Por tanto, no es posible estudiar los contextos de nuestros tres tipos de teología con la misma metodología y precisión con que se pueden estudiar, por ejemplo, los contextos sociales es en que surgieron el fundamentalismo y el evangelio social en los Estados Unidos.

Por fortuna, nos queda otro camino. Podemos examinar cada uno de estos tres tipos de teología y preguntarnos qué agenda social encontraría apoyo en ellos. Quizá nos sea posible establecer algunos puentes entre alguna de esas agendas y lo que sabemos acerca de las circunstancias de la comunidad en la que ese tipo de teología floreció. Sin pretender que los documentos existentes revelan las condiciones o las metas sociales de la mayoría de los cristianos en ese tiempo y lugar, sí nos es dado tratar de descubrir cómo un tipo particular de teología podría apoyar o no una agenda social, ya sea en la comunidad donde originalmente floreció, o ya en quienes más tarde lo adoptaron y fomentaron.

Así, por ejemplo, sería demasiado pretender que la teología de Orígenes refleja o sostiene la agenda social de la comunidad cristiana alejandrina en su tiempo. Sencillamente, es poco lo que sabemos acerca de esa comunidad; y lo que sabemos en ocasiones parece contradecirse. Pero sí nos es dado sospechar que la teología de Orígenes servía al menos la agenda social de aquella parte de la comunidad cristiana de la que él mismo formaba parte. Y entonces, en base a eso, nos es dado también explorar cómo otras teologías del mismo tipo han aparecido en tiempos posteriores, en lugares y contextos donde existía una agenda social parecida.

Por razones de claridad, que resultarán evidentes en el transcurso del presente capítulo, en lugar de seguir el orden de los capítulos anteriores, en éste comenzaremos por el tipo B, para luego pasar al A, y finalmente al C.

Tipo B. Con toda certeza, la comunidad cristiana de Alejandría incluía personas de muy diversas circunstancias. No es del todo seguro que el pagano Celso haya vivido en Alejandría —lo que es más, el propio Orígenes, quien escribe refutándole, no parece saber mucho acerca de él. Pero el hecho de que su obra parece haber sido más conocida en Alejandría que en otros lugares, y el otro hecho de que Orígenes no niega lo que Celso dice acerca de los cristianos, parece dar a entender que, en cierta medida al menos, la descripción de Celso era fidedigna:

> Vemos, efectivamente, en las casas privadas a cardadores, zapateros y bataneros, a las gentes, en fin, más incultas y rústicas, que delante de los señores o amos de casa, hombres provectos y discretos, no es atreven a abrir la boca; pero apenas cogen aparte a los niños mismos y con ellos a ciertas mujercillas sin seso, hay que ver las cosas maravillosas que suceden: que no hay que atender ni a padres ni a preceptores, sino creerlos únicamente a ellos; pues aquéllos son unos necios y unos estúpidos y, preocupados como están por vacuas tonterías, no saben ni hacen nada que sea realmente bueno. Ellos, sólo ellos, son los que saben cómo se debe vivir, y si los niños les obedecen, no sólo ellos serán felices, sino que harán también feliz a su familia. Y si, mientras hablan, columbran que se acerca alguno de los preceptores, encargados de la enseñanza de los niños, hombres prudentes, o el padre mismo, los más cautos se callan de miedo; pero otros, más descarados, tratan de soliviantar a los niños, susurrándoles que en presencia del padre o de los preceptores no quieren ni pueden explicarles nada bueno, pues se lo impide la estolidez y necedad de aquéllos, corrompidos como están totalmente y sumidos en la más profunda maldad, y que pudieran castigarlos; que si quieren, tienen que desentenderse del padre y preceptores y, junto con las mujeres y compañe-

> ros de juego, apartarse a la habitación de las mujeres o al taller de zapatería o de curtidos, y allí recibirán cabal instrucción.[2]

En lugar de refutar los detalles de tal descripción, Orígenes se contenta con decir que se trata de una «calumnia». Y esto hace a muchos historiadores pensar que Celso en estas líneas describe al menos algunos sectores de la iglesia alejandrina con cierta veracidad. Por otra parte, lo que sí está claro es que Orígenes no se ufanaba del bajo nivel social de sus correligionarios cristianos. En contraste con Taciano, no se enorgullecía del origen «bárbaro» de esta «filosofía» cristiana.[3] Al contrario, la dirección fundamental de toda su producción literaria es mostrar que el cristianismo es perfectamente compatible con lo «mejor» de la filosofía griega y helenista. La descripción de Celso, de lo que podríamos hoy llamar «evangelismo de cocina», debe haberle dolido —tanto más, por cuanto era en parte veraz. Su respuesta, más bien que negar la acusación de Celso, fue escribir su propio libro *Contra Celso*, cuyo propio estilo y profundidad teológica mostraría que no todos los maestros cristianos eran bataneros o curtidores.

El conflicto que resultó tanto en el escrito de Celso como en la refutación de Orígenes no era nuevo en Alejandría. Ya desde antes del advenimiento del cristianismo, se acusaba a los judíos de ser unas bárbaros ignorantes que seguían un régimen de vida contrario a la sabiduría filosófica. Filón y otros judíos habían tratado de responder a tales acusaciones. Ahora Clemente y Orígenes emprendían una tarea semejante en pro del cristianismo.

En sí misma, tal empresa muestra cierta ambivalencia. La obra del propio Filón da a entender que, al mismo tiempo que quería permanecer fiel a la religión de sus antepasados, le preocupaba

---

[2] Orígenes, *Contra Celso*, 3.55. Trad.Daniel Ruiz Bueno (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967), pp. 219-220.

[3] Ver Taciano, *Or. ad Graec.*, 1.

la opinión que sus contemporáneos paganos pudieran tener de esa religión. Su propósito no era convertirles, sino mostrarles que el judaísmo no era la religión tosca que algunos pensaban, y que era perfectamente compatible con lo «mejor» de la tradición platónica.

Las dificultades inherentes a esa empresa se han señalado repetidamente, y no hay por qué volver sobre ellas. Resulta claro que hay un abismo entre el judaísmo y el platonismo, y que no es fácil construir puentes entre ellos que al mismo tiempo sean fieles a ambos.

Lo que sí es necesario subrayar son las dificultades sociopolíticas de la empresa misma. El platonismo conlleva perspectivas e intereses aristocráticos que los eruditos han señalado repetidamente. Para esa tradición, la filosofía es la ocupación de esas almas afortunadamente superiores que se ven libres del lastre de la contemplación de las cosas materiales. Por lo general, tales almas se encuentran en cuerpos que no tienen que preocuparse por su alimentación, la cual de algún modo les está asegurada. Lo que es más, en la tradición platónica la sociedad debería ser gobernada por eso pocos afortunados, pues «los muchos» que se ven involucrados en ganarse la vida material no saben en realidad lo que más les conviene tanto a ellos mismos como a la sociedad en general.

En contraste con todo esto, las Escrituras hebreas se refieren repetidamente a la oposición preferencial de Dios por los pobres, por las viudas y los huérfanos, por «los muchos» que tienen que trabajar para ganarse la vida. Lo que es bueno para la sociedad no lo decide una élite filosófica o intelectual, sino que ha sido determinado por la voluntad de Dios. Toda noción de «sabiduría» o de una «vida filosófica» que no se fundamente en la voluntad del Dios de amor y de justicia es contraria a las Escrituras. Luego, el intento mismo de uncir en un solo yugo la sabiduría platónica con la hebrea corre el riesgo de que esta última se torne empresa particular de los pocos privilegiados.

En este contexto, es bueno recordar la actitud ambivalente de Filón hacia las riquezas. Tanto él como su familia eran personas acomodadas —a tal punto que uno de sus hermanos hizo recubrir de oro y de plata una de las nueve puertas del Templo en Jerusalén, y además le prestó una fortuna a Herodes Agripa.[4] Con todo y eso, Filón decía despreciar las riquezas y tomó prestado de los estoicos y de los cínicos el tema de la sabiduría como la capacidad para desentenderse de las cosas materiales, reconociendo que no tienen valor alguno. Pero eso no le llevó a renunciar a su riqueza ni a su posición social— al contrario, criticó fuertemente a los falsos «filósofos» que se deshacían de sus bienes y luego vivían de la caridad pública. Alababa a quienes no les daban valor a las riquezas; pero se indignó cuando algunos de los ricos de la comunidad judía en Alejandría fueron despojados de sus bienes. Quizá la mejor descripción de las actitudes sociales y económicas de Filón sea la de D.L. Mealand:

> Es cierto que se vio arrastrado de la filosofía a los asuntos públicos, cuando sus propias opiniones acerca de la tarea espiritual le impulsaban en la dirección opuesta. Pero lo más importante es que Filón seguía una religión cuyos textos reflejan la perspectiva de los grupos menos privilegiados. La posición social de Filón era ambigua. Era rico, pero se identificaba con un pueblo vulnerable al abuso y a veces al ataque.[5]

Clemente, Orígenes y otros cristianos se verían en condiciones semejantes. Aunque lo más probable es que la mayoría de los cristianos en Alejandría todavía pertenecieran a las clases bajas, la nueva fe comenzaba a abrirse paso entre personas e vida más

---

[4] Josefo, *Ant.* 18.6.3.

[5] David L. Mealand, «Philo of Alexandria's Attitude to Riches,» *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenshaft*, LXIX (1978), p. 264. Este artículo incluye muchas citas y otra información que me han sido útiles para esta sección del libro.

holgada, y de más prestigio social. Clemente escribió un tratado sobre *¿Quién es el rico salvo?* en el que alegorizaba las palabras de Jesús en cuanto a las riquezas y la dificultad de los ricos para entrar al reino de los cielos —lo cual a su vez facilitaba el proceso de conversión de los ricos, sin que tuviesen que abandonar sus riquezas. Sabemos que cuando el padre de Orígenes murió como mártir sus bienes eran suficientes como para ser apropiados por el fisco. El propio Orígenes se refugió en casa de una cristiana rica. Más tarde su benefactor, de nombre Ambrosio, tenía suficientes recursos como para proporcionarle varios amanuenses. Luego, aunque existía siempre bajo la amenaza de persecución y bajo leyes que limitaban sus derechos, al menos parte de la comunidad cristiana alejandrina se había elevado a niveles semejantes a los de la comunidad judía en tiempos de Filón. Y esto a su vez implicaba que, como en el caso de Filón, la opinión de las élites intelectuales y sociales se volvió importante, al menos para ese segmento de la iglesia con el que tanto Clemente como Orígenes tenían relaciones más estrechas.

Una comunidad grande y rica en medio de una ciudad universitaria no podría someterse por mucho tiempo a ser excluida de los intereses más importantes del lugar. Sus jóvenes más prominentes asistían a conferencias dictadas por profesores paganos. ... Era necesario reconocer, y de ser posible aprovechar, esa relación creciente entre la iglesia y el aula.[6]

Este fue el contexto en el cual la teología cristiana de Alejandría cobró forma. Clemente y Orígenes deseaban mostrar que su fe era compatible con lo que la sociedad circundante tenía por los mejores logros de la cultura humana. Puesto que eran tanto seguidores de Platón como de Jesucristo, les molestaba el que los filósofos pensaran que el cristianismo era inferior intelectualmente. Quizá sea por ello que se le haya hecho tan difícil a Orígenes reconocer que su contrincante Celso era también estudioso de

[6] C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria* (Oxford: Clarendon, 1886), p. 41.

Platón —lo que se ve claramente en su libro *La palabra verdadera*— y lo que le llevó a consederarle epicúreo.[7] La teología alejandrina se propuso entonces mostrar, tanto a los paganos como a sí misma, que no tenían razón los filósofos que despreciaban el cristianismo.

Esa es la tarea de la teología apologética. La teología del tipo B es esencialmente apologética. Tanto Clemente como Orígenes escribieron obras importantes dirigidas a las personas cultas que despreciaban la fe cristiana, con el propósito de mostrarles que estaban en el error, puesto que el cristianismo era la «verdadera filosofía». Incluso los escritos de Clemente y de Orígenes, que nos son apologéticos en el sentido estricto, tienen los mismos rasgos, pues en ellos vemos a la fe tratando de convencerse a sí misma de que es intelectualmente respetable —por lo cual podríamos llamar a este tipo de teología «apologética interna».

El valor y los logros de esta suerte de teología no son despreciables. En los primeros años de la proclamación cristiana tuvo una función evangelizadora. Algunos de los grandes líderes del cristianismo, tales como Justino Mártir y Gregorio el Taumaturgo, se convirtieron gracias a este tipo de apología[8] —y es imposible saber cuántos más siguieron un camino semejante hacia la fe.

El problema está en el uso de esta suerte de teología cuando pasa de ser apologética y se vuelve normativa. Hay una gran diferencia entre decir, como Clemente, que la filosofía es el aya que lleva a los paganos a la fe,[9] y decir, como también Clemente afirma, que todo cuanto la Biblia dice acerca de Dios ha de interpretarse de tal modo que no contradiga lo que la filosofía nos enseña acerca del Uno Inefable.[10] ¡El puente apologético que

---

[7] *Contra Cel.* 1.8, 10, 21; 2.60; 3.34, 48, 79; 4.54, 75; 5.5.

[8] *Dial.* 3; *Panegírico* 6.

[9] *Strom.* 1.20.

[10] *Strom.* 5.71.

en una dirección puede llevar a los incrédulos a la fe también puede llevar tráfico en la dirección contraria, y llevar a los creyentes a la apostasía!

Si volvemos entonces al tema central de este capítulo, las agendas sociales y económicas a las cuales la teología de tipo B puede servir, la respuesta resulta clara. Este tipo de teología deriva su ímpetu del deseo de mostrar la compatibilidad entre la fe cristiana y lo mejor de la filosofía griega y helenista. Sirve así un propósito evangelizador. También ayuda a los creyentes preocupados por el bajo prestigio social y la falta de respetabilidad de su fe y de su iglesia. Pero también abre el camino hacia interpretaciones de la fe cristiana que se acomoden mejor a los deseos e intereses de los elementos más «respetables» de la sociedad. Esto se ve claramente en el tratado de Clemente *¿Quién es el rico salvo?* Se ve menos claramente en los escritos de Orígenes, quien siempre exaltó el valor de la pobreza y de la sencillez por encima de las riquezas y del lujo. Pero lo hizo, no sobre la base de las demandas del Dios bíblico que requiere justicia, sino más bien de lo que se entendía entonces por la «vida filosófica» —vida de sencillez y de estudio y contemplación. Por ello vendió su biblioteca a cambio de tener un pequeño ingreso asegurado para el futuro. Su alabanza de la pobreza no es un llamado a la justicia, ni al amor hacia los pobres; es más bien una invitación a esa vida de contemplación filosófica que se les ofrece a quienes, sin ser pobres ni necesitados, se deshacen de las riquezas superfluas.

Como la filosofía de Platón, la teología de los alejandrinos es esencialmente elitista. Clemente pensaba que él y su círculo selecto de seguidores eran los «verdaderos gnósticos» —es decir, los cristianos que de veras entendían su fe. Estaba convencido de que «la vida del creyente común, es decir, de la gran mayoría de la iglesia, es inferior».[11] Tal elitismo es característico de la teología del tipo B.

---

[11] Bigg, *Chritian Platonists*, p. 86.

Los alejandrinos eran aristocráticos en su modo de ver la naturaleza humana. Lo que les interesaba era el ser humano en su condición óptima, y poco les interesaba la muchedumbre humana. La muchedumbre impide que los verdaderamente escogidos se libren de sus ataduras. En esto es paralela a la muchedumbre de ideas sin fundamento que asedian al alma en su marcha de la esclavitud hacia la tierra donde se encuentra la libertad.[12]

Hay también otros niveles más profundos en los cuales la teología del tipo B se prestaba a ciertas agendas sociales. Su visión estática de la realidad, que se deriva de una visión semejante en la tradición platónica, tiende a reforzar el estado actual de las cosas, en contraste con la visión de un futuro distinto prometido y creado por Dios. Su alta estima por la vida intelectual, y su desprecio por la vida material, tendía a justificar un orden social en el que quienes trabajaban con la mente —maestros y eruditos, así como gobernantes y administradores— estaban muy por encima de quienes proveían el sustento físico para la sociedad, y en el que el ocio se consideraba más digno que el trabajo.

Gracias a esta teología, cuando el Imperio decidió abrazar el cristianismo, ya se había hecho mucho para facilitarle el camino. Las gentes de las clases sociales privilegiadas podían unirse a la iglesia sin sentir que estaban rechazando los mejores logros de su clase y de su cultura. Ahora era posible interpretar el cristianismo como una filosofía muy refinada, perfectamente adecuada a las personas refinadas de la sociedad. Su ocio, construido sobre el trabajo de otros, se podía interpretar ahora como un camino superior de contemplación. Fue todo esto, más que su coherencia interna o que su fidelidad al Evangelio, lo que le dio a este tipo de teología un lugar importante en la historia del pensamiento cristiano —y lo que ha hecho que repetidamente hayan vuelto a aparecer variantes del mismo tipo de teología.

---

[12] R.B. Tollinton, *Alexandrine Teaching on the Universe* (New York: Macmillan, 1932), p. 159.

Tipo A. En el caso de Tertuliano y de la teología de tipo A, la situación resulta más difícil de describir. En primer lugar, es mucho menos lo que se sabe de las condiciones sociales de los cristianos en Cartago hacia fines del siglo segundo que lo que se sabe acerca de los de Alejandría. Y además, no había en Cartago una larga tradición filosófica e intelectual, como la había en Alejandría.

Hay algunos indicios de que hacia fines del siglo segundo el cristianismo en el norte de África estaba comenzando a atraer conversos quienes tenían al menos modestos recursos. El propio Tertuliano, quien escribió sus primeras obras en griego y era buen conocedor de las técnicas retóricas del latín, había recibido una educación excelente, y ciertamente no pertenecía a las clases bajas de la sociedad. Su padre fue centurión de la cohorte proconsular, y por tanto su familia parece haber pertenecido a ese nivel intermedio de administración que formaba la espina dorsal del sistema romano. El *Martirio de santas Perpetua y Felicidad* también muestra que el cristianismo había penetrado entre las clases relativamente pudientes,[13] y puesto que Tertuliano afirma que las riquezas pueden ser buenas si se les emplea para buenos propósitos,[14] esto parecería indicar que había en la comunidad cristiana miembros que tenían al menos algunos bienes. Quienes en tiempos de persecución se vieron tentados a sobornar a las autoridades[15] deben haber tenido los medios para hacerlo. Y el propio Tertuliano se refiere además a quienes son tentados por la «vida sin moderación»[16]—lo cual también requiere medios económicos.

---

[13] Allí se nos dice que Perpetua era de familia noble y que había recibido una educación esmerada («*honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta*»). *Passio SS. Perp. et Fel.* 2.

[14] *De cultu fem.*1.9. Por otra parte, también declara que Jesús defendió a los pobres y condenó a los ricos (*De pat.* 7), y que a los ricos las pruebas se les harán más difíciles que a otras personas (*De cultu fem.* 13).

[15] Tertuliano, *De fuga in pers.* 12.

[16] *Apol. 10.*

Al leer los escritos apologéticos de Tertuliano y de otros autores de la región —Minucio Félix, Cipriano, Lactancio, y hasta San Agustín— resulta claro que la principal acusación a que los cristianos tenían que enfrentarse no era de ignorancia, sino de inmoralidad, promiscuidad y subversión del orden. En la *Apología* de Tertuliano, así como en el *Octavio* de Minucio Félix, la argumentación no va dirigida contra los filósofos y otras personas educadas que critican las creencias de los cristianos, sino contra las calumnias según las cuales los cristianos sacrificaban y comían niños y practicaban ceremonias incestuosas.[17] Estos dos autores, y más tarde Cipriano en su tratado *A Demetrio* y Agustín en *La ciudad de Dios*, se vieron forzados a responder a quienes decían que eran los dioses antiguos quienes habían hecho grande a Roma, y que las diversas calamidades que aquejaban al Imperio en tiempos más recientes se debían al abandono de los dioses que los cristianos fomentaban —en otras palabras, que los cristianos eran culpables de lo que bien podría llamarse una subversión cósmica.[18]

Dados esos contextos y circunstancias, la respuesta de Tertuliano contrasta con la de los alejandrinos. Mientras estos últimos buscaban reconciliar la fe cristiana y la filosofía helenista, Tertuliano no tenía el más mínimo interés en tal reconciliación. Las dos eran enemigas irreconciliables. Lo que es más, el intento de compaginar la fe con la filosofía era la fuente misma de todas las herejías. Por tales razones, y por su acerba crítica de buena parte de cuanto tenía lugar en la sociedad circundante, Tertuliano resulta ser un claro ejemplo de la postura que H. Richard Niebuhr llamaría «Cristo contra la cultura».

Empero la cuestión no es tan sencilla, pues Tertuliano sí tiene interés en lo que las personas serias y responsables en su entorno piensen acerca del cristianismo. Luego, la diferencia entre la la-

---

[17] Tertuliano, *Apol.* 2.7; Minucio Félix, *Oct.* 9.

[18] Véase, por ejemplo, *Apol.* 10.

bor apologética del tipo A y la del tipo B se debe a diferentes énfasis, más bien que a un contraste absoluto. Mientras la apologética del tipo B centra su atención en temas doctrinales, la de Tertuliano y sus sucesores en el norte de África se ocupa principalmente de cuestiones prácticas y morales. Así, podríamos decir que, mientras el énfasis de Clemente y de Orígenes recae sobre la verdad del cristianismo, el énfasis de Tertuliano recae sobre su rectitud. Y esto nos lleva de nuevo a lo que decíamos en un capítulo anterior, en el sentido de que mientras la categoría fundamental de la teología de tipo B es la Verdad, la del tipo A es la Ley. Mientras Clemente y Orígenes se esforzaban en mostrar que su fe era compatible con los mejor de la filosofía griego, Tertuliano deseaba mostrar que era compatible con los mejores y más elevados logros morales de los romanos.

También en este caso el puente apologético puede llevar tráfico en ambas direcciones. En una de ellas, sirve para abrirles el camino hacia la fe a quienes podrían no prestarle atención a causa de los rumores y maledicencias acerca de la inmoralidad de la vida cristiana. Ciertamente, tal fue el propósito de la labor apologética de Tertuliano. Empero, en la dirección opuesta, el mismo puente apologético puede tornar al cristianismo en un sistema de apoyo para el orden moral y legal que ya existe. Cuando se le interpreta como una serie de reglas morales, el cristianismo puede ser empleado por quienes sencillamente desean apuntalar el orden de la sociedad.

En cierto modo, esto fue precisamente lo que aconteció a partir del reinado de Constantino. La fe de Tertuliano, a causa de la cual él mismo vivió siempre en peligro de persecución por parte de las autoridades, se volvió ahora uno de los fundamentos sobre los cuales esas autoridades requerían obediencia y lealtad. Esto a su vez les facilitó a los poderosos el camino hacia la aceptación del cristianismo, pues no requería mucho en términos de cambiar su posición en la sociedad o su uso del poder. Aquellos a quienes la ley y el orden beneficiaban encontraron apoyo en lo que pronto vino a ser una teología de la ley y del orden.

Tipo C. Muchísimo menos se sabe acerca del ambiente social del cristianismo en Lyon, donde Ireneo pasó la mayor parte de su vida adulta. La historia de los mártires de Lyon y de Vienne, que tuvo lugar poco antes de que Ireneo llegara a ser obispo de Lyon, nos ofrece algunos atisbos con los cuales es posible comenzar a construir un cuadro general. Los nombres de los cristianos en ese documento parecen indicar que la mayoría de los creyentes eran oriundos de la parte oriental del Imperio —por tanto, muy posiblemente de la misma región donde Ireneo se crió— pero, puesto que no se nos dice una palabra acerca de las razones que les llevaron a la Galia, , es imposible determinar su posición social o económica.[19] De uno de ellos, llamado Vitio Epagato, se nos dice que era «persona de distinción».[20]

El mismo documento también afirma que los esclavos de algunos cristianos fueron arrestados con el propósito de hacerles dar testimonio contra sus amos —lo cual indica que al menos algunos creyentes tenían suficientes recursos económicos como para poseer esclavos. Al otro extremo del orden social, también se mencionan esclavos entre los cristianos que sufrieron como mártires. (De paso, resulta interesante notar que entre los mártires no se incluye el nombre de Vitio Epagato.) También es posible que el autor de este documento, quien obviamente sobrevivió a la persecución, haya sido uno de los cristianos dueños de esclavos.

El propio Ireneo se disculpa por su pobre uso de la lengua griega, diciendo que vive entre celtas, y que en todo caso nunca

---

[19] Hay que recordar que en el mundo antiguo el *status* social no era siempre lo mismo que la clase económica. En el caso de Lyon, A.H.J. Jones, «The Economic Life of the Towns of the Roman Empire,» en *Recuelis de la Société Jean Bodin* (1955), pp. 182-83, ha mostrado que entre los mercaderes y empresarios de Lyon había extranjeros y libertos, pero ninguno de ellos tenía el título de ciudadano, y por tanto su *status* social debe haber sido bajo. Puesto que los nombres de los cristianos en Lyon y en Viena eran mayormente griegos, es dable pensar que, si alguno de ellos tenía cierta aceptación social en la comunidad en general, ello se debería a su clase económica más bien que a su *status* social.

[20] Eusebio, *Hist. eccl.* 5.1.10.

ha estudiado retórica. Aunque su estilo y su uso de la gramática griegas nos hacen pensar que su referencia a los celtas no es más que una práctica literaria común, pues en realidad conocía y escribía bien el griego, sus obras no dan indicio de que haya conocido y dominado las teorías y prácticas retóricas de las escuelas. Además, es de suponerse que entre sus conversos celtas, considerados «bárbaros» tanto por los romanos como por el propio Ireneo, no haya habido personas de alto nivel social.

En todo caso, si la teología de Ireneo refleja la antigua tradición de Asia Menor y de Siria, en esa dirección hemos de mirar si queremos vislumbrar algo del trasfondo social de su pensamiento. Ireneo se crió en medio de recuerdos de la persecución bajo Domiciano, que dio origen al Apocalipsis de Juan. Asia Menor era famosa por su devoción al culto del emperador, y por lo tanto también por las dificultades que esto acarreaba a los cristianos.[21] Fue allí adonde Ignacio, el famoso obispo de Antioquía, fue llevado a Roma a morir como mártir. Por la misma época, en la cercana provincia de Bitinia, al norte de la de Asia, el gobernador Plinio del Joven torturaba a los cristianos para aprender más acerca de su fe y sus prácticas, y hacía ejecutar a quienes persistían en su fe. Algo después, el maestro del propio Ireneo, Policarpo, murió como mártir. (¿Sería quizá huyendo de esa persecución que Ireneo y otros cristianos esmirniotas emigraron hacia Galia?)

Como en otras regiones el Imperio, la iglesia de Asia Menor y de Siria incluía personas relativamente pudientes así como esclavos y otras personas de las clases más bajas de la sociedad. Lo que todas ellas tenían en común posiblemente desde tiempos de las visitas de Pablo, y ciertamente desde tiempos del Apocalipsis, era que la sociedad circundante les rechazaba. Aunque no todos eran pobres, sí parece que quienes tenían más recursos y distinción eran lo que los sociólogos de hoy llamarían personas «de alta inconsistencia de *status*», o «de poca cristalización de *status*»[22] —es decir, personas cuyos recursos económicos y otras ra-

[21] Stambaugh y Balch, *The New Testament*, p. 151.

[22] Meeks, *Urban Christians*, p. 73.

zones de elevación social no bastaban para contrarrestar otros factores que bajaban su *status*. Por todo ello, los creyentes de esta zona no tendrían ilusiones acerca de la bondad del orden social existente— lo cual se ve claramente en todo el Apocalipsis de Juan.

Volviendo a Ireneo, resulta claro que su agenda teológica es muy diferente de la de los alejandrinos, y también de la de Tertuliano. Ireneo no parece estar muy interesado ni preocupado por darle respetabilidad al cristianismo, ya sea sobre la base de la filosofía, o sobre la base de las prácticas morales. Sus escritos no van dirigidos a quienes están fuera de la iglesia, para mostrarles el valor del cristianismo, sino que van dirigidos a otros cristianos, para mostrarles la naturaleza de su fe y lo que la verdadera obediencia requiere. Su meta no es la respetabilidad, sino la obediencia, y se ocupa poco de las estructuras de prestigio o los sistemas de poder que le rodean.

A partir de esta agenda surge toda una teología que no pretende ver a Dios como el Uno Inefable ni como el Supremo Gobernante, sino como pastor, padre amoroso, maestro. Tampoco pretende Ireneo exaltar la majestad divina estableciendo un abismo ente Dios y la humanidad. Al contrario, Ireneo anuncia un vasto plan divino en el cual la criatura humana tiene un papel importante —un papel que a la postre lleva a la divinización hasta de los más humildes, en medio del nuevo orden del Reino venidero.

Este es el punto en que los poderosos que no buscan sino una teología que endose su poder y el orden existente se ven obligados a apartarse de Ireneo. Una visión de la historia que les promete gloria y hasta divinización a los más humildes, y que anuncia un nuevo Reino que viene de lo Alto difícilmente será compatible con la visión de un emperador y un orden imperial que representan los propósitos de Dios. Ciertamente, Ireneo concuerda con Pablo en que el orden civil ha sido instituido por Dios y su autoridad debe aceptarse. Pero entonces le añade un comentario a Romanos 13: «Siempre que actúe justa y legítimamente. ... Pero en todo cuanto hagan subvirtiendo la justicia, inicuamente, impíamente, ilegalmente y tiránicamente, en todo esto también

perecerán.»[23] Dada la importancia de la expectativa escatológica para la teología de tipo C —expectativa que incluye paz, amor y justicia sobre la tierra— es fácil ver por qué esa teología no sería del agrado de quienes gozan de autoridad en el orden presente.

Las razones por las que la teología de tipo C fue generalmente olvidada tras los primeros siglos de vida de la iglesia no son puramente doctrinales. Sus consecuencias sociales y políticas contradecían los intereses de una sociedad y de una iglesia que querían que el evangelio fuese más aceptable para el orden existente y vice versa, que ese orden apareciese más aceptable desde el punto de vista del evangelio.

Los otros dos tipos de teología se abrieron paso en la sociedad grecorromana precisamente porque interpretaban la fe en términos de dos tradiciones a las que esa sociedad concedía alto valor. El tipo A hace uso de la ley y del orden (primero la ley romana, y más tarde la germánica o sálica, la napoleónica, etc.) como su punto de contacto con la sociedad y sus valores. El tipo B hace lo mismo con la filosofía (primero la platónica, y más tarde la aristotélica, la cartesiana, la hegeliana, la del proceso, etc.). Todo esto implica que los dos primeros tipos de teología, aun sin que sus expositores los supiesen o lo deseasen, a la postre llegaron a servir los intereses de los poderosos y de la élite intelectual. Aunque al principio los poderosos y los intelectuales se opusieron al cristianismo, que fue objeto de burla por parte de los filósofos y de persecución por parte de los gobernantes, cuando por fin el cristianismo vino a ser la religión del Imperio, esas mismas élites prefirieron que se lo interpretara en términos de la ley o de la filosofía, y no de una historia que resultaría en el establecimiento de un nuevo orden.

Los capítulos que siguen serán entonces un bosquejo del modo en que esto ha acontecido a lo largo de la historia del pensamiento cristiano.

---

[23] *Adv. haer.* 5.24.2.

Tercera parte

El curso de la teología occidental

Segunda tesis: Con el correr de los años, y especialmente después que el Imperio Romano se hizo cristiano, el tipo C fue quedando olvidado, y el tipo A llegó a dominar la teología occidental, hasta el punto de llegar a confundirse con la ortodoxia. En ese proceso, se le añadieron ciertos elementos tomados del tipo B, sobre todo en lo que se refiere a la doctrina de Dios y a la antropología. Luego, la ortodoxia tradicional refleja el tipo A con cierta influencia del tipo B. En tiempos de la Reforma, aunque hubo serias diferencias entre católicos y protestantes, en general ambos bandos permanecieron dentre de los parámetros de esta teología de tipo A. Luego, dentro de esta tipología, tanto la ortodoxia tradicional protestante como la católica reflejan el mismo tipo de teología.

A través de los siglos, cuando alguien se rebeló contra la ortodoxia tradicional dominada por el tipo A, por lo general lo hizo oponiéndole una teología del tipo B. En cuanto al tipo C, quedó generalmente olvidado—aun cuando aparecen ecos de él en diversos teólogos y movimientos.

VIII

La teología patrística: el papel de San Agustín

A principios del siglo cuarto, tuvo lugar un gran cambio en la vida de la iglesia. Casi inmediatamente después de las más cruenta de las persecuciones, el emperador Constantino comenzó a darles a los cristianos muestras de su favor. Esas señales del favor imperial continuaron hasta tal punto que cincuenta años más tarde el cristianismo fue declarado la religion oficial del Imperio Romano, y se tomaban medidas para erradicar las viejas religiones del Imperio.[1] Desde la perspectiva de los cristianos a quienes tocó vivir en aquella época, esos acontecimientos eran totalmente inesperados, y muchos vieron en ellos una intervención de lo Alto. Esto se entiende si tenemos en cuenta el enorme alivio y triunfo que deben haber sentido quienes habían vivido bajo la constante amenaza —y frecuentemente la sangrienta realidad— de la persecución, y cuyos vecinos los veían como la peor escoria de la sociedad.

---

[1] Puesto que toda esta parte no es sino resumen e interpretación de lo que ya hemos narrado con más detalle en los tres volúmenes de nuestra *Historia del pensamiento cristiano*, limitaremos nuestras referencias bibliográficas a las que no se encuentran en esa otra obra. N.O. King, *The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity* (London: SCM, 1961) ; A. Momigliano, ed., *Paganism and Christianitv in the Fourth Century* (Oxford: Clarendon, 1963); R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)* (New Haven: Yale, 1984), pp. 43-119.

Por otra parte, analizando aquellos acontecimientos desde la perspectiva de la historia, es posible ver que aun sin saberlo la iglesia se había estado preparando para su nuevo papel en la sociedad romana. Como vimos en el capítulo anterior, la obra literaria y teológica de los muchos apologistas o defensores del cristianismo, aunque probablemente dio escaso resultado en cuanto a evitar la persecución o a convencer a los gobernantes a quienes frecuentemente se dirigía, sí fue preparando el camino para la iglesia posconstantina. Lo que los apologistas buscaban con su obra era mostrarles a sus enemigos —y quizá a sí mismos— que el cristianismo no era la fe cruda, inmoral, desordenada y radical que algunos decían.

Esto resulta explícito en la obra de los apologistas del tipo B, como Clemente y Orígenes, quienes se propusieron mostrar que el cristianismo no era incompatible con lo mejor de la filosofía pagana. A la postre, sin embargo, tanto ellos como sus sucesores comenzaron a usar esa filosofía como instrumento hermenéutico para interpretar tanto las Escrituras como el carácter de la fe cristiana.

Algo parecido es cierto, aunque de manera tácita más bien que explícita, de apologistas tales como Taciano y Tertuliano, aun cuando ambos han sido considerados como expositores clásicos de la oposición más extrema entre el cristianismo y la cultura. Tertuliano se expresó con palabras fuertes en contra de la filosofía pagana, pero en su tarea apologética se propuso mostrar que el cristianismo no era el monstruo de inmoralidad e irresponsabilidad que se decía. Esto no lo hizo compaginando el cristianismo con la filosofía platónica, como lo hacían sus colegas del tipo B, sino interpretándolo en término de ley —y no olvidemos que el orden legar era, junto a la filosofía, una de las dos grandes tradiciones de las que con razón se ufanaba el mundo grecorromano.

Luego, así como la teología de tipo B mostraba que el cristianismo era compatible con la filosofía griega, la de tipo A mostraba que era compatible con la ley y el orden del imperio.

Teniendo todo esto en cuenta, en este capítulo y los que siguen centraremos nuestra atención sobre la teología occidental. Salvo aquellos casos, como los primeros grandes concilios, en los que los debates en el Oriente de habla griega dejaron una huella profunda en el Occidente latino, nos limitaremos a seguir el curso de la teología occidental, que a la postre llevaría tanto al catolicismo romano como al protestantismo. En cuanto a la teología oriental, es bueno señalar que, dado el carácter altamente conservador de las prácticas litúrgicas de las iglesias ortodoxas, siempre ha existido en su culto una buena dosis de teología del tipo A, aunque por lo general la teología académica y formal de la ortodoxia griega ha seguido los lineamientos del tipo B. Es posible ver una relación entre esto y el hecho de que a través de buena parte de su historia las iglesias orientales se han visto sujetas a regímenes cesaropapistas —regímenes en los que la iglesia ha estado sujeta a las autoridades imperiales— y por ello su teología explícita rara vez les ha dado expresión a los elementos subversivos que persisten en su liturgia. Empero esto no será tema que intentaremos dilucidar aquí, sino que debe quedar para quienes sean mejores conocedores de la historia de la teología oriental y de sus relaciones con las circunstancias políticas y sociales de los imperios bizantino y ruso. En las páginas que siguen, por tanto, limitaremos nuestra consideración del Oriente de habla griega a aquellos tiempos iniciales en los que estuvo en constante diálogo con el Occidente, y por tanto impactó la teología occidental.

Por otra parte, lo que sigue no podrá pasar de bosquejo del curso de la teología occidental, trazando ciertas líneas principales y dejando los detalles sin explorar ni aclarar. Quien desee más detalles, podrá encontrarlos en aquella *Historia del pensamiento cristiano* respecto al cual este libro es como una nota al calce. Además, para mostrar los puntos centrales de nuestro argumento no es necesario explorar todos los detalles, pues como diría Ireneo, «para probar que el mar es salado no hay que bebérselo todo».[2]

---

[2] *Adv. haer.* 2.19.8.

Tras la conversión de Constantino, y según el imperio y la iglesia se fueron compenetrando, fue fortísima la presión en pro de los dos primeros tipos de teología (A y B), y en contra del tercero (C). Por lo general tal presión no era ni explícita ni consciente. Pero desde sus perspectivas sociales y económicas los poderosos buscaban una versión del evangelio que fuese compatible con sus privilegios y con su poder. Aun entre quienes no eran poderosos hubo una fuerte tendencia a regocijarse porque el Imperio estaba ahora dispuesto a aceptar lo que hasta poco antes había sido la fe de una minoría débil y perseguida —aun cuando esa aceptación requiriese cierta reinterpretación y adaptación de la fe cristiana.

Un ejemplo claro de tal actitud es Eusebio de Cesarea. Frecuentemente se ha acusado a este gran historiador —comúnmente llamado «padre de la historia eclesiástica»— de ser poco más que un adulador de Constantino. Pero se propia biografía muestra que la realidad es mucho más compleja.[3] Eusebio se había mantenido firme en medio de las persecuciones, y por tanto no es justo acusarle de ser un cobarde que no se atrevió a criticar a Constantino. Lo que es más, algunas de sus páginas más exageradas en cuanto a los méritos del gran emperador fueron escritas después de la muerte de Constantino, y por tanto no tenían un propósito servil. Eusebio parece haber sido sincero en su admiración hacia Constantino, y en ello parece haber reflejado la actitud de los muchos cristianos que, tras siglos de amenaza de persecución, se veían ahora por fin libres de tal amenaza, y para quienes por lo tanto la conversión de Constantino no era menos que un milagro de la Providencia divina. Luego, parte de la importancia de Eusebio está precisamente en que es un fiel reflejo del ambiente que dominaba en las iglesias de su tiempo.

En sus posturas teológicas y filosóficas, Eusebio era seguidor de Orígenes. Este último había pasado sus postreros años en

---

[3] Respecto a Eusebio y se agenda como historiador, véase lo que decimos en *La historia también tiene su historia* (Buenos Aires: Kairós, 2001), pp. 44-55.

Cesarea, donde había dejado su biblioteca, y donde años más tarde el joven Eusebio fue cautivado por la curiosidad intelectual de Pánfilo, quien le introdujo a la obra del gran maestro alejandrino. Fue en parte gracias a la biblioteca de Orígenes que Eusebio pudo producir su gran *Historia eclesiástica*.

Por lo tanto Eusebio, origenista convencido, creía que el cristianismo era una serie de verdades eternas e inmutables reveladas en Jesucristo, pero perfectamente compatibles con lo que los filósofos habían descubierto antes. Comentando sobre esto, se ha dicho que Eusebio era un historiador que no creía en la historia —o al menos, no en la historia como un proceso continuo.[4] No veía ni aceptaba la posibilidad de que la doctrina cristiana hubiese pasado por un proceso de desarrollo. Parte de su propósito era mostrar que los cristianos de su tiempo creían exactamente lo mismo que los de épocas anteriores. Hoy sabemos que esto es errado; pero el hecho de que Eusebio, con tales presuposiciones, es la principal fuente para nuestro conocimiento de buena parte del cristianismo antiguo complica la tarea de los historiadores.

En su gran *Historia eclesiástica*, así como en todos sus escritos, Eusebio se propuso demostrar, entre otras cosas, que el Imperio Romano era parte del plan de Dios para la propagación del Evangelio, y que era por tanto perfectamente compatible con la fe cristiana. En este contexto, se preciso recordar que por ese

---

[4] Tal fue el comentario del Prof. Jaroslav Pelikan en una serie de conferencias dictadas en Columbia Theological Seminary hace unos veinte años. Empero hay que reconocer también que Eusebio recibió el influjo de la teología de tipo C: «Eusebio, en Cesarea a medio camino entre Antioquía y Alejandría, atemperó su admiración hacia Orígenes con un interés en los hechos observables que es típicamente antioqueño, y esto se ve mejor que nunca en sus escritos históricos. ... Para él, la historia humana mostraba un patrón en el que la era patriarcal de la fe se recapitulaba en la era cristiana de la gracia, la una separada de la otra por la era mosaica de la Ley. La era final había comenzado con Cristo y se había consumado en la conversión del imperio al cristianismo bajo Constantino.» D.S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch: A Sudy of Early Christian Thought in the East* (Cambridge: University Press, 1982), pp. 52-53.

tiempo muchos paganos estaban convencidos de que el apoyo del Imperio hacia el cristianismo constituía una gran apostasía contra los dioses que le habían dado a Roma su grandeza, y que esos dioses castigarían a Roma. Por otra parte, la visión de Eusebio tenía ya sus antecedentes entre aquellos teólogos del tipo B que habían afirmado que Dios les dio la filosofía a los gentiles como preparación del Evangelio, de modo semejante a como les dio la Ley a los judíos. Lo que Eusebio ahora le añadió a esa fórmula fue que también el Imperio había sido formado de tal modo que su culminación llevaba a la fe cristiana; y que por tanto el experimento de Constantino no era una apostasía de Roma contra sus dioses, ni de la iglesia contra los suyos, sino que era más bien la consecuencia necesaria del completo desarrollo tanto de la iglesia como del Imperio.

Es por ello que Eusebio interpreta las persecuciones como un gran error por parte del Imperio. Al leerle, recibimos la impresión de que si las autoridades romanas hubiesen conocido el verdadero carácter del cristianismo no lo habrían perseguido. Esta idea no era nueva, puesto que se encontraba en la base misma de las defensas de la fe cristiana por los apologistas del siglo segundo. Pero el resultado de la obra de Eusebio fue la opinión común según la cual las persecuciones se debieron unas veces a malentendidos, y otras a la perversidad de algún emperador u oficial romano. Ciertamente, tal parece haber sido en caso de Nerón, y tal vez de Domiciano —acerca del cual hay hoy entre los historiadores todo un proceso de reevaluación.

Pero el hecho es que algunos de los emperadores que persiguieron en cristianismo se cuentan entre los más sabios gobernantes de la antigüedad. Diocleciano, por ejemplo, fue un hábil estadista, el único que supo mantener unido un imperio que se despedazaba. Y fue este gran estadista y en mucho modos gobernante ejemplar quien desató contra el cristianismo la más cruenta de las persecuciones. Eusebio le hecha la culpa a Galerio y a los consejos que le dio al Emperador. Aunque es posible que haya habido tales consejos, no resulta verosímil pensar que Diocleciano los haya

perseguido sin estar convencido, al menos en parte, de que el cristianismo era una amenaza para el Imperio.

Lo que es más, si las persecuciones hubiesen sido el resultado de una serie de malentendidos, sería dable pensar que, según los gobernantes iban aprendiendo más acerca de las doctrinas y las prácticas cristianas, la persecución amainaría. Pero lo que sucedió fue todo lo contrario. Es posible ver el desarrollo en la comprensión del cristianismo por parte de las autoridades desde tiempos de Trajano —cuyo pariente y gobernador de Bitinia, Plinio, torturaba a los cristianos para descubrir sus enseñanzas y prácticas— a Marco Aurelio, quien escribió algunas líneas bastante correctas, aunque no favorables, acerca del cristianismo, y así hasta Diocleciano, para cuyo tiempo el Imperio conocía perfectamente las doctrinas y prácticas de los cristianos.

Todo esto indica que, desde el punto de vista del Imperio, el cristianismo era un movimiento subversivo, y que mientras más las autoridades sabían acerca de él más se convencían de ello. Desde ese punto de vista, los cristianos constituían una más de las muchas sociedades que se organizaban en el Imperio, y a las que éste veía con suspicacia, por temor a que creasen divisiones y hasta subversiones.[5] La insistencia de los cristianos en la existencia de un solo Dios, frente a la multiplicidad de los dioses romanos, tenía enorme importancia, pues la unidad del Imperio se había fundado sobre un sincretismo religioso y un eclecticismo político. También rechazaba la teoría según la cual eran sus dioses los que habían hecho poderosa a Roma, y con ello ponía en tela de juicio la visión que la propia Roma tenía de sí misma y de su historia.

---

[5] En la correspondencia entre Plinio y Trajano —la misma a que me referí antes, en la que Plinio pedía instrucciones a los cristianos— hay una carta en la que Plinio le sugiere a Trajano que se organice una sociedad voluntaria de bomberos. Plinio le contesta que son precisamente sociedades de ese tipo las que han creado disturbios recientes en Bitinia, y que todas esas sociedades a la postre resultan ser movimientos políticos. *Ep.* 10.34.

De igual modo, la afirmación de que el Señor del Universo era un carpintero galileo ejecutado como subversivo por las autoridades imperiales ponía en duda la justicia romana de que las autoridades tanto se ufanaban—aunque hay que añadir que muchos cristianos evadían esas consecuencias culpando de la muerte de Jesús a los judíos más bien que a los romanos. Es de suponer que las enseñanzas de Jesús acerca de los pobres llegaron también a oídos de las autoridades. La inclinación de muchos cristianos hacia el pacifismo —y sus objeciones al servicio militar por otras razones— minaban la fuerza de un Imperio que se veía constantemente amenazado por los «bárbaros» en sus fronteras.[6] La esperanza cristiana de un Reino de Dios que suplantaría todos los reinos humanos y produciría verdadera paz y justicia era una crítica implícita de la paz y la justicia de que los romanos se ufanaban. Por lo tanto, las autoridades romanas no estaban tan erradas al perseguir el cristianismo. Como alguien ha dicho, «el movimiento cristiano era revolucionario, no porque tuviese el personal y los recursos para hacerles la guerra a las leyes del Imperio Romano, sino porque creaba un grupo social que fomentaba sus propias leyes y sus propios patrones de conducta.»[7]

De esto se desprende que un acercamiento entre el cristianismo y el Imperio no podría tener lugar sin toda una serie de transformaciones en el primero, el segundo, o ambos. Y es por ello que Eusebio se esfuerza por embotar los contrastes, y en particular por hacer ver que las persecuciones no tenían verdadero fundamento en los intereses del Imperio.

---

[6] Con el decir de Celso, dirigiéndose a un cristiano, «si todos obraran como tú, nada impediría que [el Emperador] se encontrara solo y abandonado, y el gobierno de la tierra caería en manos de los bárbaros más sin ley y salvajes, y entonces ni de tu religión ni de la verdadera sabiduría quedaría noticia entre los hombres» (Orígenes, *Contra Celso* 8.68 [trad. Daniel Ruiz Bueno; Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967], p. 578).

[7] Robert L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven: Yale University Press, 1984), p. 119.

Al tiempo que los historiadores modernos han corregido a Eusebio en mucho de lo que nos cuenta sobre la iglesia antigua, pocos han puesto en tela de juicio su visión general de las persecuciones como fundamentadas en un trágico malentendido. Esto no ha de sorprendernos, puesto que la mayoría de los historiadores, mientras censuran a Eusebio por su espíritu acrítico ante Constantino y su gobierno, evitan interpretar la fe cristiana de tal modo que resulte en una crítica demasiado fuerte del orden en que viven. Es por esto que la idea de las persecuciones como una tragedia legal fundamentada en el error permanece hasta el día de hoy, particularmente en la mente popular.

El origenismo de Eusebio, junto a su postura política, le llevaron a devaluar la teología de Ireneo y todo lo que fuese del tipo C, particularmente en lo que a la escatología se refiere. Puesto que el Apocalipsis era una de las principales fuentes de la expectativa escatológica, Eusebio trató de minar su autoridad. A Papías lo trata bastante mal, citándolo únicamente para probar que Juan el maestro de Policarpo y de Papías no fue el apóstol, sino otro. Luego comenta sobre la visión del Reino según Papías y dice que era persona «de escaso entendimiento».[8] Aunque no podía desentenderse por completo de Ireneo, Eusebio descuenta su escatología, y dice bien poco acerca del resto de su teología. Todo esto podría achacársele al origenismo de Eusebio, con su desinterés hacia y menosprecio de la realidad física. Pero es interesante notar que Eusebio no muestra el mismo desinterés y menosprecio cuando alaba las riquezas con las que Constantino ha adornado las iglesias.[9] Una vez más, las perspectivas e intereses políticos y sociales se revisten de posturas teológicas y filosóficas.

Sería fácil concluir que Eusebio era un hipócrita oportunista, lo cual nos evitaría tener que aplicarnos la lección a nosotros mismos. Empero lo que sucedió en el caso de Eusebio es mucho

[8] *Hist. ecl.* 3.39.13.

[9] *Ibid.* 10.4.

más sutil que la mera hipocresía, y por tanto más insidioso y peligroso. Eusebio sencillamente se ha vuelto parte de una larga tradición que ha interpretado la fe cristiana desde la perspectiva de los poderosos, o al menos de modo que les sea de agrado y de provecho. Constantino y sus sucesores le ofrecieron a la fe cristiana el poder y prestigio del estado, y a cambio de ello buena parte de la iglesia suavizó su mensaje para que no les resultase demasiado ofensivo a los poderosos.

Ya en tiempos de Eusebio la mayor parte de la iglesia oriental se encontraba bajo el influjo teológico y filosófico de Orígenes —por lo menos hasta que el gran maestro alejandrino fue declarado hereje por el Quinto Concilio Ecuménico. Mientras muy pocos le seguían al punto de defender sus posturas más extremas, prácticamente toda la teología formal se construía sobre el fundamento del modo en que Orígenes entendía la divinidad —modo que se derivaba más de sus fuentes platónicas que de la Biblia u otras fuentes cristianas. Fueron muy pocos los teólogos que se opusieron a esta platonización del cristianismo durante la época de los grandes concilios ecuménicos. Casi todos los que se atrevieron a ello —Pablo de Samosata, Eustacio de Antioquía, y quienes luego fueron llamados «nestorianos»— fueron rechazados por el resto de la iglesia y desde entonces se les ha considerado herejes. Esa fuerza platonizante se hizo sentir en las controversias trinitarias y cristológicas que sacudieron a la iglesia durante los siglos cuarto y quinto, y que llevaron a los grandes concilios ecuménicos.

El hecho de que la teología de tipo B parecía haber mostrado que el Dios de las Escrituras era idéntico al Ser Supremo de la filosofía clásica produjo un profundo impacto en la teología cristiana. A partir de Orígenes, se dio por sentado que el mejor modo de hablar de ese Ser Supremo era como lo habían hecho los filósofos. En una palabra, en lo que se refiere a la doctrina de Dios la teología de tipo B se impuso sobre prácticamente toda la iglesia. Desde esta perspectiva, que se ha vuelto tradicional en la teología cristiana, Dios ha de describirse en términos de nega-

ción de toda imperfección (Dios es infinito, impasible, inmutable) y de absolutización de toda perfección (Dios es omnipotente, omnipresente, omnisciente).

Durante la época de los grandes concilios (desde el primero, reunido en Nicea en el año 325, hasta el cuarto, en Calcedonia, en el 451) fueron pocos los teólogos que se opusieron a tal platonización de la fe. Esto fue particularmente cierto en el Oriente, pues en el Occidente la influencia de la teología del tipo A ofrecía cierta resistencia a ese proceso. Pero en todo caso el hecho es que los cuatro grandes concilios, y la mayor parte del debate en torno a ellos, tuvieron lugar en el Oriente, y que de allí su influencia pasó al Occidente.

El primero de los dos grandes temas que se debatieron en aquellos concilios fue el de la relación entre el Padre y el Hijo o Verbo de Dios. El modo en que esa cuestión se planteó lleva el sello indiscutible de la teología de tipo B.[10] Si lo que distingue a Dios de las criaturas es que Dios es inmutable y las criaturas son mutables, se plantea entonces la cuestión de si el Verbo es Dios, y por tanto inmutable, o una criatura, y por tanto mutable. Dentro de tal sistema, el Verbo es un ser ontológicamente intermedio entre el Padre y las criaturas, y lo que se debate es entonces hasta qué punto ha de hablarse del Verbo como Dios, y hasta qué punto como criatura o como ser mutable. La doctrina trinitaria, tal como la definieron los concilios de Nicea y de Constantinopla, afirmó la divinidad y por tanto la inmutabilidad del Verbo.

El segundo de los dos temas que se debatían era el de la relación entre la divinidad y la humanidad en Jesucristo. En el debate

[10] Al menos, esto es cierto del debate entre ambas partes una vez cristalizadas los posiciones de cada cual. R. C. Gregg y D. E. Groh, en *Early Arianism: A View of Salvation* (Filadelfia: Fortress, 1981) han mostrado que en el arrianismo temprano las consideraciones de orden soteriológico precedían a las de orden especulativo. La otra excepción es Atanasio, buena parte de cuya refutación del arrianismo se deriva de temas tradicionales de la teología de tipo C.

sobre este tema, se dio por sentado que el mejor modo de hablar de la divinidad era en términos de negación de toda característica humana. El humano es finito; Dios es infinito. El humano es mutable; Dios es inmutable. El humano es un ser limitado al espacio; Dios es omnipresente. El humano es un ser de conocimiento limitado; Dios es omnisciente. El humano es un ser de poder limitado; Dios es omnipotente. Todo lo que el humano es, Dios no lo es. Y todo lo que Dios es, el humano no lo es.

Lo que esto quiere decir es que el misterio de la encarnación, que es por naturaleza eso, un misterio, se volvió ahora una contradicción lógica. Ser divino es todo lo contrario a ser humano. Y sin embargo, ¡Dios se hizo hombre! Una vez que los términos se plantean de ese modo, resulta necesario tratar de elucidar el modo en que tal cosa es posible, y al mismo tiempo toda elucidación lleva a la contradicción lógica. ¡Pedirle a alguien que explique la encarnación dentro de tales términos es como pedirle a un cocinero que nos sirva helado caliente![11]

En todo caso, lo importante es recalcar que, aunque estos debates tuvieron lugar principalmente en el Oriente, su impacto se hizo sentir también en el Occidente. En efecto, puesto que los cuatro grandes concilios —así como los que les siguieron— gozaron de autoridad dogmática en el Occidente, y puesto que esos concilios daban por sentado la idea de Dios que era caracte-

[11] De hecho, las alternativas que tal cocinero tiene son semejantes a las que tomaron los varios teólogos condenados como herejes en el curso de los debates cristológicos. Una alternativa es tomar todos los elementos que el helado lleva (huevos, leche, azúcar, etc.), calentarlos, y llamarlos «helado caliente». Esta fue la alternativa de la llamada «escuela de Alejandría», y en particular del monofisismo, que estaba dispuesto a afirmar que Jesucristo es «de dos naturalezas», pero no «en dos naturalezas». La otra alternativa es tomar helado y de algún modo recubrirlo de una substancia caliente. Hay una receta de repostería en la que se toma un bloque de helado, se le cubre de merengue y bizcocho, se le pone en un horno a alta temperatura, y se sirve el «helado caliente». Esta alternativa de separar la divinidad y la humanidad de tal modo que ambas sean compatibles es semejante a la del nestorianismo.

rística de la teología de tipo B, ese modo de entender la naturaleza divina se hizo parte de la teología occidental, que a pesar de ello en todo lo demás siguió siendo básicamente del tipo A.

El otro factor que contribuyó grandemente a esta incorporación de ciertos elementos del tipo B dentro de una teología que de tipo A fue la obra de Agustín. Sin entrar en detalles acerca de la biografía y de la teología de Agustín, es importante recalcar que su madre, Mónica, era cristiana, y que todo lo que sabemos de ella y de su fe por el testimonio de su hijo nos da a entender que su visión del cristianismo era del tipo A. El joven Agustín tenía dificultades con varios elementos de la fe cristiana tal como los había aprendido en su hogar, y no fue sino después que conoció la filosofía de los neoplatónicos, y vio la posibilidad de interpretar la fe en términos de esa filosofía, que abrazó la fe de su madre. De hecho, repetidamente se ha señalado que la famosa conversión del huerto de Milán, más que una conversión a la fe cristiana, fue una conversión a lo que los platónicos consideraban la vida filosófica.

Pero la realidad parece ser mucho mas compleja. El hecho es que en lo esencial Agustín seguía entendiendo la fe cristiana como su madre le había enseñado, es decir, como un sistema legal. La teología de tipo A, que había encontrado en el norafricano Tertuliano su exponente característico, continuo viviendo en el norafricano Agustín, aunque ahora combinada con varios elementos de origen platónico.

Poco a poco, según se fue adentrando en la vida de la iglesia, y especialmente después que recayeron sobre sus hombros las responsabilidades del pastorado, Agustín fue depurando su pensamiento de ciertos elementos excesivamente neoplatónicos, y expresando su pensamiento cada vez mas en términos de la teología tradicional del Occidente, que era en su esencia la que hemos visto en Tertuliano. Entre los elementos de origen neoplatónico que Agustín sostuvo al principio, pero que a la postre dejó, se cuentan la existencia de un alma universal y la teoría del conocimiento como reminiscencia.

Empero en tres puntos Agustín continuo sosteniendo lo que había aprendido de sus estudios filosóficos, e interpretando la doctrina cristiana en términos de esos estudios: la doctrina de Dios, la doctrina del mal, y la doctrina del alma.

Agustín había tenido dificultades en aceptar la doctrina cristiana de Dios hasta que el neoplatonicismo le hizo posible concebir una substancia incorpórea. For ello, buena parte de su doctrina de Dios es tomada, no de las Escrituras o de la tradición cristiana, sino de sus lecturas de los platónicos.[12] Según él, Dios no es en sentido estricto una substancia, sino únicamente una esencia. Dios es absolutamente inefable. En Dios no hay tiempo ni espacio, sino que el pasado y el futuro son tan reales como el presente. Por ello, aunque se ha hablado y escrito mucho sobre la visión agustiniana de la historia, especialmente tal como se ve en *La ciudad de Dios*, lo cierto es que Agustín no estaba interesado en el curso histórico de los acontecimientos, sino únicamente en la vida de la ciudad espiritual de Dios, cuya verdad, dada de una vez por todas, se encuentra allende la historia, y cuya meta trasciende la historia. En última instancia, todo el proceso histórico ha de quedar en nada, y Agustín rechaza toda perspectiva escatológica que de algún modo incluya la historia presente del mundo, o le dé importancia eterna al curso de los acontecimientos históricos.[13]

Esto no quiere decir que el fin será exactamente igual que el principio, como en el caso de Orígenes. Al contrario, Agustín

---

[12] Él mismo parece decirlo en *Conf.* 7.20.

[13] Karl Löwith, en *Meaning in History* (Chicago: University of Chicago, 1949), p. 172, lo ha expresado como sigue: «A un hombre como Agustín toda nuestra preocupación con el progreso, la crisis, o el orden del mundo, le parecería carecer de importancia; porque, desde el punto de vista cristiano, no hay sino un progreso: el movimiento hacia una distinción cada vez más clara entre la fe y la incredulidad, entre Cristo y el Anticristo; sólo hay dos crisis de verdadera importancia: el Edén y el Calvario.»

afirmó que el fin sería más que un mero regreso al Edén.[14] Nuestro estado al final no será como el de Adán y Eva al principio. El largo proceso del pecado y la redención nos llevará a una condición más elevada. Pero, en el caso en que Adán y Eva no hubieran pecado, Dios les habría trasladado directamente a esa nueva condición, sin necesidad de la historia.[15] Agustín no ve la necesidad, como Ireneo, de que las criaturas humanas crezcan y sean adiestradas en justicia mediante un proceso histórico. Además, al llegar el fin no habrá más historia. Agustín no deja lugar alguno para el crecimiento eterno que hemos visto al estudiar a Ireneo. Su imagen del cielo, debido al platonismo de que Agustín está imbuido, tiende a ser estática —aunque, al decir que en el cielo retendremos la libertad de no pecar, mantiene un elemento de libertad y movimiento que la teología posterior dejaría a un lado.

El segundo punto en el que la tradición platónica influyó sobre Agustín, y a través de él sobre toda la teología occidental, es en su doctrina del alma. La idea de que el alma es incorpórea, que casi toda la teología posterior dio por sentada, tuvo pocos adherentes en la iglesia occidental antes de Agustín. En el Oriente, mayormente debido a influencias neoplatónicas, la opinión más común era que el alma es incorpórea. Pero cuando Agustín propuso la misma idea en el Occidente, hubo muchos que se escandalizaron, diciendo que no encontraban base bíblica alguna para tal doctrina, y que en todo caso había una larga tradición, que existía por lo menos desde tiempos de Tertuliano, que afirmaba lo contrario. Por largo tiempo tras la muerte de Agustín, su teoría de que el alma es incorpórea fue debatida, y encontró fuerte oposición. Poco a poco, debido sobre todo a la autoridad creciente de Agustín como el gran maestro de teología en Occidente, y debido además al impacto del neoplatonicismo que se iba

---

[14] Véase Gerhart B. Lardner, *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers* (Cambridge: Harvard, 1959), p. 160, n. 22.

[15] *Ench.* 104; *De Gen. ad litt.* 6. 20-23.

introduciendo en la teología occidental por otros medios, la controversia amainó, y a la postre la opinión de Agustín se impuso.

El tercer punto en que puede verse el peso del neoplatonicismo sobre la teología de Agustín es su modo de entender la naturaleza del mal. El problema del mal, de su existencia, origen y naturaleza, fue uno de los que más le estorbaron a Agustín en el camino hacia la fe de su madre. En su peregrinar espiritual, por un tiempo le pareció que tenían razón los maniqueos, quienes afirmaban que hay dos principios eternos, el uno bueno y el otro malo, que el problema humano es que en nosotros esos dos principios se confunden, y que lo que sucederá en la consumación final será la separación de esos dos principios. Tras largas vacilaciones, Agustín encontró una solución al parecer más aceptable en las enseñanzas de los neoplatónicos, quienes afirmaban que el mal no es una entidad real, sino que es más bien la ausencia del bien. En otras palabras, que nada es en sí malo. Toda naturaleza, en cuanto naturaleza, es buena. Hasta aquí, Agustín no hace más que repetir lo que la doctrina cristiana de la creación siempre había afirmado, especialmente en sus debates contra los gnósticos y los maniqueos. Pero entonces Agustín intenta aclarar la naturaleza del mal, y es aquí que la visión platónica de la realidad entra en juego. Según Agustín, cuando una naturaleza, en sí misma buena, se pervierte, lo que sucede es que se aparta del bien. Por ejemplo, un mono es bello como mono. Pero para un ser humano tener cara de mono no es bello. Lo que es bueno en el mono es malo en el humano, no porque en sí mismo sea malo, sino porque es una corrupción de la naturaleza, un apartarse de lo superior hacia lo inferior.

Esto a su vez implica una concepción jerárquica de la realidad. Esa concepción jerárquica es típica de la tradición neoplatónica, que ve el universo como una serie de emanaciones del Uno hacia la multiplicidad. Mientras más cerca del Uno Inefable y de la realidad espiritual, más perfectas son las cosas; mientras más cercanas a la multiplicidad y la materia, más imperfectas. Si el mal consiste en apartarse del Uno, se sigue que,

aunque toda naturaleza creada es en sí misma buena, unas son mejores que otras, según se acerquen más al Uno. A través de Agustín y de otros autores de cariz neoplatónico, esta concepción jeráarquica del universo pronto se hizo tradicional en la teología occidental.

En lo que se refiere a la naturaleza del ser humano, esta concepción jerárquica de la realidad, unida a la doctrina de que el alma es incorpórea, hizo que la antropología cristiana a partir de Agustín les diera más valor a las labores intelectuales y espirituales que a las físicas —lo cual a su vez tiene una serie de consecuencias político-sociales de que trataremos en otro lugar. Además, la visión jerárquica de la realidad fue empleada más tarde por las autoridades eclesiásticas para argüir que estaban por encima de las civiles, y sirvió también como base a todo el sistema feudal, una de cuyas características era la visión jerárquica del universo, y por ende de la sociedad.

Todo esto no quiere decir, sin embargo, que Agustín deba contarse entre los teólogos del tipo B. Si bien en su doctrina de Dios y del alma Agustín siguió los lineamientos del tipo B, en casi todo el resto de su pensamiento, y ciertamente en la estructura fundamental de su teología, el tipo A siguió dominando. Esto puede verse claramente en la controversia pelagiana, que fue en realidad un debate entre teólogos del tipo A. Dejando a un lado lo mucho que se ha escrito sobre Pelagio y la controversia pelagiana, una cosa está clara: Pelagio y Agustín concuerdan en la perspectiva del tipo A, según la cual el problema humano consiste en haber quebrantado la ley de Dios y en tener que pagar por ese pecado. Pelagio y Agustín difieren radicalmente en cuanto a quién toma la iniciativa en el proceso de lograr el perdón de los pecados. Según Pelagio, esa iniciativa le corresponde al ser humano. Según Agustín, es obra de la gracia inmerecida e irresistible de Dios. Pero ambos concuerdan en la perspectiva fundamental, según la cual la categoría bajo la cual hay que entender al ser humano y su relación con Dios es la ley.

Puesto que nadie negará que lo que acabamos de decir es cierto del pelagianismo, veamos en qué sentido es también cierto de Agustín. Agustín insiste en la prioridad de la gracia sobre las buenas obras. Dios no nos da gracia porque hayamos hecho buenas obras, sino que nos da la gracia de acuerdo a su voluntad soberana, y es entonces, con la ayuda de esa gracia, que podemos hacer buenas obras. La iniciativa le corresponde a la gracia. La gracia opera antes que nosotros, y luego coopera con nosotros. Por ello, se ha dicho con toda razón que según Agustín la salvación es por gracia.

Pero eso no es todo lo que Agustín dice al respecto. Aunque la iniciativa le corresponde a la gracia, la salvación es el premio que Dios concede a los méritos obtenidos por la buenas obras realizadas mediante la presencia y cooperación de la gracia. Es por esta razón que en el siglo dieciséis tanto los católicos como los protestantes podían apelar a la autoridad de san Agustín. La salvación es por gracia; pero lo que esto quiere decir es que mediante la gracia el pecador realiza las buenas obras necesarias para la salvación. En todo esto, Agustín no se aparta de la visión central de la teología del tipo A, que hay un orden moral, que somos deudores a ese orden moral, y que la salvación se alcanza mediante los méritos —los nuestros o los de Cristo— que cubren nuestra deuda.

En conclusión, la controversia pelagiana tuvo lugar dentro de los parámetros del tipo A. Y, puesto que esa controversia ha sido punto de partida obligado para las discusiones posteriores que tuvieron lugar en el Occidente respecto al modo en que se alcanza la salvación, esas discusiones han continuado teniendo lugar dentro de los mismos parámetros.[16]

---

[16] Lo cual le da base a la afirmación de los teólogos orientales, que la cuestión de si la salvación es por gracia o por obras nunca ha dividido al Oriente porque su visión de todo el proceso de la salvación es enteramente diferente, y no da lugar a la alternativa que ha dividido al Occidente.

Lo mismo es cierto de la doctrina de la predestinación de Agustín, que tomó forma dentro de esa controversia, y que da muestras del legalismo que es característico de la teología de tipo A. Esto puede verse cuando Agustín afirma que el número de los predestinados es exactamente el necesario para ocupar los puestos dejados vacantes por los ángeles caídos,[17] y que era necesario que otros se condenaran para así manifestar la justicia de Dios.[18]

Por último, antes de dejar a Agustín, debemos señalar que este debate tuvo otra consecuencia cuyo impacto ha sido grande tanto en la teología como en la religiosidad occidentales. En el curso de su confrontación con el pelagianismo, Agustín llegó a la conclusión de que el orgullo es la raíz del pecado, el «pecado antes del pecado».[19] Aunque otros habían señalado el carácter pecaminoso del orgullo desmedido, y en la tradición griega había el concepto semejante de *hybris*, fue Agustín quien colocó el orgullo en el corazón mismo de la doctrina del pecado. De hecho, tras leer la historia de su peregrinación espiritual e intelectual, no cabe duda de que al afirmar que el orgullo es la raíz del pecado Agustín estaba reflejando su propia experiencia. Pero cuando, en parte debido al impacto de Agustín, la teología ortodoxa dio por sentado que el orgullo es verdaderamente la raíz del pecado, y lo mismo vino a formar parte de la religiosidad común, la consecuencia práctica de todo ello fue pensar que los verdaderos cristianos deben contentarse con el lugar que por suerte les ha tocado en la sociedad.

Agustín fue el gran mentor de la teología occidental. Durante su vida, y en las primeras décadas tras su muerte, hubo quienes se le opusieron en varios puntos diversos—particularmente en su doctrina de la gracia y la predestinación, y en su enseñanza de

---

[17] *Ench.* 29.

[18] *De dono persev.* 12. 28.

[19] *De nat. et grat.* 30. 33.

que el alma es incorpórea. Pero a la postre su autoridad fue aceptada universalmente por los teólogos occidentales. Aunque pocos le siguieron en todo lo que a la gracia y la predestinación se refiere, todos se dieron el título de seguidores y exponentes de Agustín. En particular, en lo que interesa a nuestra tesis, el modo en que Agustín había combinado una teología del tipo A con algunos elementos del tipo B vino a ser típico de la teología medieval.

IX

La teología medieval

Al seguir el curso de la teología medieval en lo que a nuestra tesis se refiere, basta con que centremos nuestra atención sobre dos temas que se relacionan estrechamente y que son parte esencial de la teología y de la religiosidad de la Edad Media. Estos dos temas son el sistema penitencial y la satisfacción o pago por los pecados.

El sistema penitencial surgió principalmente de la cuestión de los pecados posbautismales. Esa cuestión preocupó a los teólogos occidentales por lo menos desde mediados del siglo segundo, pues de ella se trata en dos escritos que se encuentran entre los precursores de Tertuliano: el *Pastor* de Hermas y la llamada *Segunda Epístola de Clemente* a los Corintios. Toda la iglesia ha tenido que enfrentarse repetidamente al hecho de que los cristianos, aun después de bautizados, continúan pecando. Pero en el Occidente, donde se generalizó la idea de que el pecado es una deuda que el bautismo cancela pronto, el problema se hizo mucho más agudo que en el Oriente. Es significativo que los principales cismas que tuvieron lugar en el Occidente, tales como el de los novacianos y el de los donatistas, se debieron, en parte al menos, a desacuerdos en cuanto al perdón de los pecados posbautismales, o —lo que es lo mismo— a la restauración de los caídos.

Desde fecha muy temprana, la iglesia occidental respondió a esta situación mediante la practica de la penitencia. Como vemos en el escrito de Hermas, al principio tal penitencia se permitía una sola vez. Tal siguió siendo la practica de la iglesia occi-

dental por largo tiempo. Pero el resultado fue que, de igual modo que antes había surgido la tendencia a posponer el bautismo basta el momento de morir, o al menos basta haber dejado atrás los pecados de la juventud, ahora muchos posponían esa «segunda penitencia». El temor de hacer uso prematuro de esta última oportunidad de alcanzar el perdón llevaba a muchos a posponerla hasta que se encontraban en el lecho de muerte, o al menos en su ancianidad. Varios teólogos occidentales de principios de la Edad Media se lamentan de tal práctica.[1] Otros textos muestran que la práctica de un acto final de arrepentimiento en el lecho de muerte se estaba volviendo cada vez más común, primero en Roma, y después en Galia.[2] Por ese entonces, la penitencia era todavía un acto público y solemne, semejante al bautismo, en el que el penitente confesaba sus pecados ante el obispo y la congregación.

Sin embargo, tal penitencia irrepetible acarreaba varias dificultades. La principal era que dejaba al pecador carente del consuelo y del ministerio de la iglesia durante el largo tiempo entre el pecado y su confesión pública. Además, puesto que era un acto de tal solemnidad que no podía repetirse, se le limitaba a los pecados más graves, y por tanto no ofrecía consuelo alguno a los innumerables cristianos cuya experiencia cotidiana era que, aun después del bautismo, continuaban cometiendo lo que parecían ser pecados menores. For esas razones, poco a poco fue desarrollándose otro tipo de penitencia, al parecer primero en los monasterios, de donde se extendió al resto de la iglesia. Esta otra penitencia era menos solemne, y se basaba en la confesión privada, que podía repetirse tantas veces como fuera necesario. Fue en Irlanda y la Gran Bretaña, alrededor del siglo sexto, donde esta forma de penitencia primero apareció. De allí pasó al resto de la cristiandad occidental, y en escasamente dos siglos se volvió práctica común

---

[1] Cesáreo de Arlés (editado por Migne como Pseudo-Agustín), *Serm.* 256; 257. 3. Isidoro de Sevilla, *De off.* 2. 9. Por otra parte, vease Cesáreo, *Serm.* 249. 6; 258. 2.

[2] E. Amann, «Penitence: Les Ve et VIe siècles,» DTC 12: 835-36.

en todo el Occidente.[3] Tal es el origen de la práctica de la penitencia privada, que subsiste hasta el día de hoy en varias iglesias occidentales, y en particular en la Católica Romana.

Esto a su vez creó otras necesidades. Cuando la penitencia se administraba una sola vez, y tenía que ver principalmente con los pecados más graves, o en todo caso con el conjunto de los pecados cometidos tras el bautismo, no era necesario establecer distinciones y clasificaciones detalladas de varias clases y niveles de pecado, a fin de imponer la satisfacción o pago adecuado. Pero ahora que la confesión se practicaba con cierta regularidad había quienes confesaban pecados de gravedad al perecer disímil, no parecía justo, especialmente desde la perspectiva del tipo A de teología, requerir las mismas obras expiatorias de un asesino que de un mentiroso Y, aun en el caso del mentiroso, resultaba necesario tener en cuenta las circunstancias y la intención con que el pecado se había cometido. Hay una gran diferencia entre mentir para evitarle sufrimientos a otra persona, y mentir por ganancia propia.

En respuesta a esa necesidad, pronto surgió todo un cuerpo de literatura, los «libros penitenciales», cuyo propósito era servir de guía al ministro al administrar la confesión y determinar la pena. Tales libros describen y clasifican toda clase de pecados con tal lujo de detalles que son una excelente descripción de la vida en esos tiempos.[4]

---

[3] Véase, por ejemplo, el decreto del Concilio de Toledo del año 589: «Habiendo sabido que en algunas iglesias de España, los hombres hacen penitencia por sus pecados, no conforme a los cánones, sino que repugnantemente, cuantas veces quieren pecar, otras tantas piden ser reconciliados por el presbítero. Por lo tanto, a fin de extirpar un atrevimiento tan execrable, manda este santo concilio que la penitencia se dé conforme a la norma canónica de los antiguos.» José Vives, ed., *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963), p. 128.

[4] Véase G. LeBas, «Pénitentiels,» DTC 12: 1160-79; Mary F. Braswell, *The Medieval Sinner: Characterization and Confession in the Literature of the English Middle Ages* (Londres: Associated University Presses, 1983).

Aunque fue relativamente común desde los primeros siglos de la Edad Media, la práctica de la confesión privada y la penitencia impuesta por ella no fue reconocida como sacramento sino mucho después. Fue el Cuarto Concilio de Letrán, en 1215, el que primero legisló acerca de la obligación por parte de todos los fieles de participar regularmente de ese sacramento.[5] A partir de entonces, los libros penitenciales se volvieron mucho más comunes, y su perspicacia sicológica se acentuó.

Puesto que dentro del marco del tipo A el orden legal es de gran importancia, siempre se hizo una distinción entre el perdón que se recibía en el bautismo, y el de la penitencia. Mientras el primero era dado gratuitamente, el segundo requería que los pecadores ofrecieran satisfacción por sus pecados. Por tanto, la determinación de las penas eclesiásticas se volvió una de las principales tareas pastorales de quienes estaban a cargo de administrar la penitencia. En teoría, lo que se buscaba era que el penitente llevara a cabo una obra que le mereciera el perdón del pecado confesado.

Pero, una vez que la cuestión del perdón de los pecados se plantea de ese modo, hay otras dificultades. La primera es que hay quienes mueren sin haber tenido oportunidad de ofrecer satisfacción por todos sus pecados. No se trata de pecadores impenitentes, sino que son más bien personas que, a pesar de tener la intención de cumplir sus obras de satisfacción, mueren sin haberlo hecho. La doctrina del purgatorio se desarrolló en parte como respuesta a esa dificultad.

---

[5] Canon 21: «Todos los fieles de ambos sexos que hayan llegado a la edad de la discreción deben confesar sus faltas a sus propios sacerdotes por lo menos una vez al año, cumplir según su capacidad la penitencia impuesta, y reverentemente participar del sacramento de la eucaristía, por lo menos en el Domingo de Resurrección, a menos que su sacerdote tenga buena razón para posponer su participación en el sacramento. Los que desobedezcan serán excluidos de la iglesia; y al morir no se les concederá sepultura cristiana.»

Otra dificultad es que, aun cuando uno quiera ofrecer satisfacción completa por todos sus pecados, hay circunstancias en las que tal cosa resulta imposible. Declarar que tales personas van directamente a la gloria implicaría que en fin de cuentas la satisfacción no es realmente necesaria, y que el orden moral puede quebrantarse. Por tanto se hizo necesario suponer un lugar donde tales creyentes son castigados por los pecados por los que no han ofrecido satisfacción, y que tal castigo es temporal y no eterno. Tal lugar es el purgatorio. Esa doctrina, sugerida con cierta vacilación por Agustín,[6] y afirmada de modo categórico por Gregorio el Grande,[7] rápidamente se popularizó, basta que el Segundo Concilio de Lyon, en 1274, la hizo dogma de la iglesia.[8]

La otra doctrina que hemos de discutir en este contexto es la del tesoro de los méritos. Si la salvación es, como en el tipo A, un proceso mediante el cual cancelamos nuestra deuda ante Dios, los méritos cobran una importancia capital. Sin ellos es imposible salvarse, excepto en el caso excepcional de quien muere inmediatamente después de su bautismo, sin haber cometido otro pecado alguno —y aun esa persona se salva por los méritos de Cristo. En todo caso, resulta claro que muchos cristianos, a pesar de su sinceridad, no pueden ofrecer satisfacción suficiente por todos sus pecados. Es aquí donde entra en juego la doctrina del

---

[6] *De civ. Dei* 21. 13, 24, 26; *De Gen. contra Manich.* 20. 30.

[7] *Dial.* 4. 39, 55; *Moral.* 15. 29.

[8] La doctrina del purgatorio, para entonces generalmente aceptada en el Occidente, era uno de los puntos de conflicto entre el Occidente y el Oriente. Puesto que uno de los propósitos del Concilio era llegar a un acercamiento entre la iglesia oriental y la occidental, esta cuestión salió a la superficie. Por razones políticas, los delegados orientales necesitaban llegar a un acuerdo con el Occidente, y por ello se vieron obligados a afirmar la existencia del purgatorio. Pero aun entonces, la fórmula empleada era una solución que les permitía a los orientales entender el purgatorio de otro modo. En esa formula se hablaba de «purificación o expiación». Mientras el segundo término expresa la opinión del Occidente (que se deriva del tipo A, el primero expresa una posición semejante a la de Orígenes, que resultaba más aceptable en el Oriente.

tesoro de los méritos, según la cual a la iglesia le ha sido confiado tal tesoro, al cual contribuyen los santos y sobre todo Jesucristo. Según esa doctrina, que tomó su forma clásica en el siglo trece y que a partir de entonces fue sostenida por todos los principales teólogos del medioevo, la iglesia es la administradora de ese tesoro, cuyos beneficios puede aplicar a aquellos cristianos cuyas obras personales de satisfacción son insuficientes.

Aunque tal doctrina pueda parecernos burda, no hemos de olvidar su importante función pastoral dentro del marco de la teología de tipo A. En base a ella el cristiano promedio, que dista mucho de ser santo, pero que al mismo tiempo cree que la salvación se obtiene cubriendo la deuda del pecado, puede todavía conservar la esperanza de su salvación.

El tesoro de los méritos se relaciona estrechamente con la cuestión de las indulgencias. Estas no fueron inicialmente creación o invención de las autoridades eclesiásticas, sino que surgieron de la práctica de la penitencia. Su trasfondo es la visión característica del tipo A de teología, de Dios como legislador y juez, y del pecado como una deuda que se ha contraído con el orden divino. Durante los siglos séptimo al décimo, al tiempo que la penitencia privada se iba haciendo cada vez más común, se iba generalizando también la práctica de conmutar la pena correspondiente a un pecado dado. Frecuentemente se daban situaciones en las que el confesor sabía que el penitente no podía ofrecer la satisfacción prescrita para su pecado. En tales casos, resultaba natural que el pastor estableciera otra pena más adecuada a la situación concreta del pecador. A la postre esto se unió a la doctrina del tesoro de los méritos, y los confesores se sintieron cada vez más libres de establecer penas con escasa relación directa con el pecado cometido, pues el perdón se lograba, no únicamente por el merito de la pena, sino también gracias al tesoro de los méritos de que la iglesia disponía. Al parecer, fue también en Irlanda donde primero apareció la práctica de conmutar la pena. De allí pasó a la Gran Bretaña, y por fin al continente europeo en los siglos octavo y noveno.

Ese proceso llevó al punto en que el papa Urbano II, al proclamar la Primera Cruzada, les ofreció «indulgencia plenaria» a quienes respondieran a su llamado. Lo que esto quería decir es que cualquier satisfacción que el cruzado debiera le era conmutada por la otra, más gloriosa, de ir a Tierra Santa a guerrear contra el infiel. En 1300, Bonifacio VIII les ofreció indulgencia plenaria a los peregrinos que fueran a Roma en ocasión del jubileo de ese año. Ya para entonces, las indulgencias comenzaban a perder su carácter de conmutaciones, y se iban volviendo más bien una simple absolución que la iglesia otorgaba aplicándole el tesoro de los méritos al pecador que recibía la indulgencia.[9] A partir de entonces, se continuó concediendo indulgencias a cambio de donativos, y de allí surgió la práctica de venderlas, contra la cual protestaron los reformadores del siglo dieciséis. Empero lo que aquí nos interesa es hacer notar la relación estrecha que existe entre todo el sistema penitencial y la teología del tipo A.

Otro modo por el que la cristiandad occidental trató de ofrecerle a Dios satisfacción por sus pecados fue la celebración de la comunión. Desde tiempos antiquísimos, la iglesia había sostenido que hay una relación estrecha entre la comunión y la salvación. Pero los escritores cristianos más antiguos —y ciertamente los del tipo C de teología— no hablan de «méritos» en el contexto de la comunión, sino que se refieren a ella más bien como el modo en que, como miembros del cuerpo de Cristo, nos nutrimos de su vida. Durante la Edad Media, sin embargo, se hizo cada vez más común hablar de la comunión como una repetición del sacrificio de Cristo, en virtud de la cual los méritos de ese sacrificio pueden entonces aplicarse tanto a los presentes como a otros, inclusive los muertos que están en el purgatorio. Tal idea, que aparece en los escritos de Gregorio el Grande, hacia fines

[9] Véase, por ejemplo, Alberto el Grande, *In IV Sent.* 4. 2. 16.

del siglo sexto y principios del séptimo,[10] vino a ser la base de la celebración de misas por los muertos, que la iglesia romana ha continuado a través de los siglos.

En toda esta sección del presente capítulo, nos hemos referido repetidamente a la «satisfacción». Este es uno de los temas característicos de la teología de tipo A. De hecho, hasta donde sabemos, quien primero utilizó ese término dentro del contexto teológico que ahora ocupa fue Tertuliano.[11] A partir de entonces, la «satisfacción», o el pago de la deuda adquirida, ha sido uno de los temas característicos de la teología occidental al tratar sobre el pecado y el perdón.

Ni Tertuliano ni Cipriano se refieren a la obra de Cristo como «satisfacción». Tal idea aparece en el siglo cuarto en Ambrosio de Milán[12] y en Hilario de Poitiers,[13] y a partir de entonces vino a ser el modo característico en que el cristianismo occidental ha hablado acerca de la redención. Según estos autores, lo que Jesús ha hecho en bien nuestro es ofrecer la satisfacción que nos correspondía a nosotros ofrecer.

Este modo de entender la obra de Cristo como una satisfacción vicaria por los pecados de la humanidad alcanzó su formulación clásica en el tratado *¿Por qué Dios se hizo hombre?*, de Anselmo de Canterbury, escrito a fines del siglo once. A pesar de su fecha tardía, lo que ese tratado expresa se ajusta tan bien a la teología de tipo A, que pronto vino a ser la opinión más generalizada en todo el Occidente. Hasta el día de hoy tanto católicos como protestantes dan por sentado que este es el mejor modo de entender la obra de Cristo, y el que más se ajusta al testimonio

---

[10] Véase la historia del monje Justo, salido del purgatorio después que treinta misas fueron dichas por él. *Dial.* 6. 55. Por esa razón tales misas recibieron el nombre de «misas gregorianas».

[11] *De pat.* 13; *De cult. fem.* 1. 1.

[12] *De fug.* 7. 44.

[13] *Comm. in Ps.* 53. 12; 129. 9.

bíblico, cuando el hecho es que no apareció sino mil años después de escribirse el Nuevo Testamento.

Aunque la teología occidental durante toda la Edad Media fue dominada por el tipo A —con los ajustes y añadiduras de Agustín que ya hemos señalado— no faltaron quienes vieron en esa teología un sistema excesivamente legalista y rígido. Tales personas acudieron entonces a opciones teológicas que, aunque diferentes entre sí, eran nuevas expresiones del tipo B de teología. Es por esa razón que al plantear nuestra segunda tesis hemos dicho que *cuando alguien se rebeló contra la ortodoxia tradicional dominada por el tipo A, por lo general lo hizo oponiéndole una teología del tipo B.*

Dos ejemplos de tal rebelión son, en el siglo noveno, Juan Escoto Erigena y, en el doce, Pedro Abelardo. Puesto que en la *Historia del pensamiento cristiano* hemos resumido lo esencial de su pensamiento, no es necesario que lo repitamos aquí. Pero sí conviene que nos detengamos a ver cómo cada una de estas dos teologías, al parecer tan diversas, pueden clasificarse bajo el tipo B.

En más de un sentido, Erigena fue el Orígenes del siglo noveno. En más alto grado que la de Orígenes, su teología era un amplio sistema especulativo cuya inspiración se encontraba, no en las Escrituras, sino en la tradición platónica. En ese sentido, llegó a decir que la Biblia fue dada para los simples, y que por esa razón habla en metáforas.[14] Los sabios saben que en realidad se refiere a realidades superiores. Esas realidades son de orden espiritual e intelectual —para Erigena no hay gran diferencia entre lo espiritual y lo intelectual. En todo caso, las características de esta teología son también las del tipo B: el orden del intelecto es superior al orden de la materia y de la historia; las Escrituras han de interpretarse alegóricamente; el lenguaje filosófico es más adecuado que el bíblico para expresar la naturaleza de Dios; los

[14] *De div. nat.* 1. 26.

cristianos se dividen entre los «sabios» y los «simples»; etc. En todo esto, Erigena chocó con buena parte de sus contemporáneos, y por ello, aunque después se le citó con frecuencia, nunca tuvo verdaderos seguidores.

Abelardo, por su parte, produjo una teología distinta de la de Erigena. Esa diferencia se debe sobre todo a que Abelardo no se dejó llevar por la influencia platónica del mismo modo que Erigena. Pero también en él se encuentran varios elementos característicos de la teología de tipo B. Notable entre ellos es la arrogancia intelectual. Ya hemos visto a los alejandrinos hablando acerca de los «verdaderos gnósticos» en contraste con los cristianos «simples» o «carnales», y a Erigena estableciendo un contraste entre los «sabios» —entre los cuales, naturalmente, se cuenta el propio Erigena— y los «simples». Abelardo escribió toda una autobiografía cuyo propósito es mostrar cuán superior era su intelecto al de todos sus contemporáneos, y cómo esto le acarreó repetidas dificultades. En otra obra, *Sí y no*, trató de probar que era necesario apelar a la razón, y no a las autoridades antiguas, mostrando que esas autoridades parecían contradecirse. En su ética, se opuso al legalismo de su tiempo, y de toda la tradición del tipo A, subrayando la necesidad de tener en cuenta la intención, la vida interior. Y, por último, al tratar acerca de la obra de Cristo, Abelardo rechazó tanto la teoría de Anselmo —el tipo A— como la más antigua, que Cristo es el vencedor de los poderes del mal —tipo C. Para él, Jesús nos salva mediante su ejemplo y su enseñanza— lo cual es doctrina característica del tipo B de teología.

Por tanto, al repasar el curso de la teología medieval, parece confirmarse nuestra tesis, que esa teología fue esencialmente del tipo A, con ciertos elementos del tipo B introducidos principalmente por Agustín (y también por otros autores que no ha sido necesario discutir, como el falso Dionisio el Areopagita), y que cuando alguien se rebeló contra la rigidez de esa ortodoxia, lo hizo sobre la base del tipo B.

X

A partir de la Reforma

La vida de Lutero, y su peregrinación espiritual, son comúnmente conocidos, y su gran descubrimiento de la justificación por la fe se señala frecuentemente como el comienzo de la Reforma Protestante. Sin repetir esa historia, resulta interesante estudiar la teología de Lutero relacionándola con nuestros tres tipos de teología, pues ello nos muestra hasta qué punto Lutero permaneció todavía dentro de los parámetros del tipo A, y hasta qué punto redescubrió algunos elementos olvidados del tipo C.

La preocupación fundamental de Lutero era el perdón de los pecados. Sus esfuerzos tempranos por alcanzar ese perdón a través de la confesión, la penitencia y los rigores del monasterio son índice del modo en que su formación religiosa permanecía dentro de los confines del tipo A. Además, precisamente dentro de esos confines se entiende mejor su desesperación al ver que sus esfuerzos no resultaban en la paz que tanto deseaba. Si la salvación se basa en la cancelación de nuestra deuda para con Dios, siempre queda la duda de si nuestro pago es suficiente. Precisamente en respuesta a tales dudas la iglesia medieval desarrolló toda suerte de garantías. Las indulgencias, el tesoro de los méritos, y el purgatorio eran medios que la iglesia ofrecía para calmar las angustias de quienes no estaban seguros de que sus méritos eran suficientes para alcanzar la salvación. Pero a Lutero le tocó vivir en una época en que la autoridad de la iglesia había comenzado a decaer. No fue él quien destruyó esa autoridad, sino más bien la duda sobre esa autoridad, duda que ya estaba

en la atmósfera, fue lo que le obligó a buscar en otro sitio la seguridad de su propia salvación. Puesto que otros en condiciones semejantes seguían el camino del misticismo, Lutero también lo probó. Sólo tras haber probado ésa y otras alternativas tomó el camino poco transitado de la justificación por la fe.

Se ba dicho frecuentemente que ese descubrimiento dio origen a la Reforma protestante. En cierto modo, lo que Lutero había descubierto era la insuficiencia de la teología del tipo A para entender las Escrituras. El Evangelio no es una serie de instrucciones acerca de cómo pagar por nuestros pecados. El Evangelio es, al contrario, las buenas nuevas de que no tenemos que pagar por ellos, pues Dios nos declara justos y nos absuelve. En todo esto Lutero, sin embargo, permanece todavía dentro del marco de referencias del tipo A. Todavía es cuestión de un Dios cuyos decretos hemos desobedecido, y de seres humanos cuyo principal problema es la deuda que se sigue de tal desobediencia. Lo que Lutero descubrió fue que la deuda había sido cancelada. Pero aun entonces continuaba planteando la cuestión en términos de deuda y satisfacción. Si bien la respuesta es distinta de la que ofrece la teología más tradicional de tipo A, la pregunta sigue siendo la misma.

Por otra parte, lo que le dio ímpetu al descubrimiento de la justificación por la fe por parte de Lutero fue su descubrimiento anterior de que el pecado es mucho más que una deuda que hemos contraído frente a Dios. Su peregrinación espiritual le mostró que el pecado es una servidumbre de la que los humanos no podemos librarnos con solo desearlo. El modo en que Lutero habla entonces del poder de los demonios sobre los seres humanos nos recuerda lo que Ireneo dice al respecto.[1] Los comentaristas posteriores han pensado frecuentemente que se trata de supersticiones medievales que Lutero conservó y repitió. Pero en

[1] Por ejemplo: «Por la gracia de Dios, he aprendido mucho acerca de Satanás», citado por Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther* (Filadelfia: Fortress, 1966), p. 162.

verdad se trata de mucho más que eso. Se trata de que, a base de su propia experiencia, Lutero sabía que el problema humano es mucho mayor que el deberle algo a Dios. El problema humano es que estamos atados al pecado y a los poderes del mal. For tanto, aunque Lutero empezó buscando el perdón de sus pecados y la cancelación de su deuda ante Dios, en medio de su lucha descubrió que el problema era mucho más profundo, porque era nada menos que la esclavitud de la voluntad al poder del Maligno, y esto a tal grado que la voluntad humana es incapaz por sí misma de reconciliarse con Dios, o de deshacerse del yugo que la tiene atada.

Esta fue la razón del choque entre Lutero y Erasmo. Erasmo estaba convencido de que el cristianismo era esencialmente un sistema moral de castigo y recompensa. Ello requiere la libertad del albedrío humano. La doctrina de Lutero según la cual el pecador es esclavo de Satanás le parecía a Erasmo una amenaza a todo el sistema moral y a la vida cristiana. En otras palabras, el conflicto entre Erasmo y Lutero fue en cierta medida el choque entre la visión de la fe del tipo A y otra visión, que comenzaba a recobrar ciertos elementos del tipo C.

Lo mismo puede decirse del modo en que Lutero ve la obra de Cristo, que también es un retorno a temas característicos del tipo C. Aunque hay en los escritos de Lutero frecuentes referencias a la teoría tradicional de que Cristo pagó nuestra deuda, Lutero veía en Cristo ante todo al Señor victorioso que nos libra de los poderes que nos tenían esclavizados.[2]

Lo que Lutero entiende por «Palabra de Dios» nos lleva también de regreso al tipo C.[3] La «Palabra de Dios» no es una serie de

---

[2] Esta es la tesis del conocido libro de Gustaf Auéen, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Tvpes of the Idea of Atonement* (Nueva York: Macmillan, 1957), pp. l01-122. Compárese con Althaus, *op. cit.*, pp. 201-223.

[3] Véase Jaroslav Pelikan, *Luther the Expositor: Introduction to the Reformer's Exegetical Writings* (Saint Louis: Concordia, 1959), pp. 48-70.

reglas, como en el tipo A, ni tampoco un conjunto de doctrinas eternas e inmutables, como en el B. La Palabra de Dios es Dios mismo en su acción creadora y redentora. Cuando Dios habla, esa Palabra es ya acción divina, como puede verse tanto en el Génesis como en el prólogo al Cuarto Evangelio. La Palabra de Dios no nos da mera información, sino que es un poder que crea nuevas realidades. Jesús es Palabra de Dios porque en él Dios habla y actúa; porque él es Dios actuando en pro de nuestra salvación. La Biblia es Palabra de Dios, no porque sea una legislación infalible, ni un manual de verdades filosóficas, sino porque en ella nos encontramos con Jesucristo, quien es la Palabra viva de Dios. Esa es la Palabra que vence todos los poderes del mal. El es la Palabra que es la acción creadora y liberadora de Dios.

Lo que Lutero dice entonces acerca del bautismo incluye también ecos de Ireneo y de la teología del tipo C. Para el reformador el bautismo no es solamente el comienzo de la vida cristiana, el lavacro de los pecados anteriores a la administración del rito. Al contrario, el bautismo es el signo bajo el cual tiene lugar toda la vida cristiana.[4] El hecho de ser bautizados, como el de ser justificados, no es sencillamente algo que tuvo lugar en el pasado, de modo que ahora tengamos que valérnoslas por nosotros mismos. El bautismo es válido a través de toda la vida, porque en él morimos y somos resucitados con Cristo. Quienes ven

[4] «Debemos huir de los que han reducido el poder del bautismo a dimensiones tan pequeñas y estrechas que, mientras dicen que ciertamente en él se derrama la gracia sobre nosotros, dicen también que después de él esa gracia se pierde por el pecado, y que entonces es necesario llegar al cielo de otro modo, como si el bautismo se hubiera vuelto completamente inútil. ...El bautismo nunca se torna inútil, al menos que desesperes y te niegues a regresar a su salvación. Puedes ciertamente apartarte del signo por algún tiempo, pero no por ello es inútil el signo. ...Por tanto, nunca estamos sin el signo del bautismo ni sin la realidad que significa. Ciertamente, continuamente necesitamos ser bautizados más y más, hasta que en el día postrero lo cumplamos perfectamente.» *La cautividad babilónica de la iglesia* (*LW*, 36:69).

el valor del bautismo únicamente respecto al pecado pasado no ven toda su importancia. El bautismo, como el nacimiento, es parte de la vida toda. De más está decir que desde esta perspectiva, en marcado contraste con la teología de tipo A, los pecados posbautismales no plantean problema mayor que los cometidos antes del bautismo, y que por tanto no hay lugar ni necesidad para el sistema penitencial.

Por otra parte, en buena medida Lutero continúa siendo exponente de la teología de tipo A. La gran cuestión que le preocupa es si hemos sido reconciliados con Dios —si nuestra deuda ha sido pagada. Acerca de lo que tal reconciliación implica en términos de la santificación, de la vida social, o del crecimiento que Dios desea para los seres humanos, Lutero tiene poco que decir —en buena medida por el temor a que tales temas se volvieran un modo de volver a la justificación por las obras, pero también porque, a diferencia de la teología de tipo C, le interesa poco la historia. La unión de estos dos elementos —su falta de apreciación de la historia y su énfasis casi exclusivo en la justificación— produce lo que ha sido tradicionalmente uno de los puntos más débiles de la teología de Lutero, es decir, su incapacidad de tratar efectivamente con los asuntos históricos del mundo político. Aun en su interpretación más favorable, la doctrina de Lutero sobre los «dos reinos» hace del estado poco más que un remedio o límite para el pecado humano. Esto a su vez implica que hay pocos criterios que los cristianos pueden emplear para juzgar y dirigir su participación en la vida política. Lutero afirma que la «justicia» de Dios es aquélla por la cual Dios declara al pecador justo.

Este reduccionismo hace que se pierda buena parte de lo que las Escrituras dicen acerca de un Dios que requiere justicia en las relaciones humanas —inclusive en el estado. For esta razón, no ha de sorprendernos el que a las iglesias que pertenecen a la tradición luterana se les haya hecho difícil enfrentarse a los problemas concretos de la justicia y la política en sus respectivos países. Las intervenciones del propio Lutero en la arena política

fueron frecuentemente desastrosas, como en los casos de la Guerra de los Campesinos y de la bigamia de Felipe de Hesse. Esto se debió en parte a que, carente de una teología que le concediera importancia última a la historia, Lutero se vio obligado a juzgar todas las situaciones sobre la base de su preocupación fundamental por el Evangelio como doctrina de la justificación por la fe.

Los elementos de la teología de tipo C que Lutero redescubrió fueron abandonados por la mayoría de los otros reformadores. Zwinglio, con sus intereses filosóficos y humanistas, se inclinaba hacía la teología de tipo B, particularmente en lo que se refiere a la doctrina de la predestinación.[5] Calvino le prestó mayor atención que Lutero al estado y a las relaciones políticas, y su interés en la santificación le llevó más allá del énfasis casi exclusivo en la justificación que hemos visto en Lutero. Pero su dirección fundamental era la de un retorno a varios elementos de la teología de tipo A que Lutero había, o bien abandonado, o al menos enriquecido con perspectivas del tipo C. El más notable de estos casos es el que se refiere a la obra de Cristo como satisfacción por nuestros pecados. Sin rechazar esa teoría, Lutero había subrayado la victoria de Cristo sobre el pecado y sobre los poderes del Maligno. Calvino, por su parte, regresó a la teoría anselmiana.[6] Luego, mientras Zwinglio se inclinaba hacia el tipo B, Calvino tendía a regresar al tipo A.

La tradición anabaptista merece mención especial dentro de este contexto. Aunque en muchos de los detalles de su doctrina los anabaptistas permanecieron dentro del marco del tipo A, algunos de ellos redescubrieron la dimensión histórica del mensaje bíblico. Esto se debió en parte a su vívida expectación

---

[5] Digo esto, porque tanto Lutero como Calvino derivaban su doctrina de la predestinación de la experiencia de la servidumbre al pecado y de la redención en Cristo, mientras Zwinglio —y la ortodoxia reformada después— la derivaba de la naturaleza de Dios: si Dios es omnisciente y omnipotente, se sigue que todo ha sido determinado por él.

[6] *Inst.* 2. 17. 4-5.

escatológica, inflamada frecuentemente por las persecuciones de que se les hizo objeto. En esa visión, el reino se caracterizaba por la paz y la justicia, y los pobres recibirían su recompensa.[7] El tema de la Nueva Jerusalén aparece a través de las diversas ramas del anabaptismo radical del siglo dieciséis. Aunque ese anabaptismo ha sido criticado por elementos más conservadores en vista del fallido experimento de Müntzer, no cabe duda de que había redescubierto un elemento del mensaje bíblico que había quedado olvidado por muchos otros.

Las generaciones posteriores luteranas y reformadas perdieron muchos de los elementos del tipo C que Lutero había redescubierto. La ortodoxia protestante, tanto luterana como calvinista, volvió a colocar los grandes temas protestantes, tales como la autoridad de las Escrituras, la justificación por la fe, y la iniciativa divina en la salvación, dentro del marco de referencias del tipo A. Al mismo tiempo, esas ortodoxias conservaron los elementos del tipo B que el medioevo había tomado de Agustín, es decir, sus doctrinas de Dios y del alma. En todo caso, la ortodoxia protestante se olvidó de la doctrina de Lutero acerca de la Palabra de Dios. Ahora la Biblia vino a ser vista como Palabra de Dios porque era infalible y servía de fuente de información indubitable para la doctrina cristiana. Pero en todo esto la visión de Lutero, de la Palabra como el poder creador y regenerador de Dios, quedó olvidada.

Una reacción a la ortodoxia protestante de los siglos diecisiete y dieciocho, y a un catolicismo romano igualmente rígido, fue el racionalismo. Este, como Erigena y Abelardo en generaciones anteriores, buscó una alternativa en la teología del tipo B. Lo que era importante para el racionalismo era descubrir verdades eternas, verdades que nunca cambian ni están sujetas a la volubilidad humana. No fue por mera coincidencia que Descartes deci-

---

[7] Véase Ugo Gastaldi, *Storia dell'anabattismo dalle origini a Munster. 1525-1535* (Torino: Editrice Claudiana, 1972) , donde se muestra que el mismo tema apareció en diversas partes de Europa.

dió aplicar el método de las matemáticas en su búsqueda de la verdad. Las verdades matemáticas, como el Uno Inefable de los platónicos, no cambian. Esto es lo que las hace indubitables. Dentro de la misma tradición, tanto Espinosa como Leibnitz fueron matemáticos vueltos filósofos. El modo en que todos estos filósofos entendían a Dios, así como su visión toda de la realidad, les coloca dentro de la tradición del tipo B.

En Inglaterra, el racionalismo siguió un curso diferente, debido al empirismo de Locke. Pero en todo caso a la postre esa tradición filosófica desembocó en el deísmo. Este afirmaba lo que llamaba la «religión natural», es decir, las doctrinas de la existencia del Ser Supremo, de la inmortalidad del alma, y del castigo y la recompensa tras la muerte. Todo lo que fuera más allá de esto, pretendiendo basarse en la revelación histórica, no era sino superstición. En resumen, los deístas estaban dispuestos a aceptar cualquier doctrina cristiana que pudiera basarse en la razón universal, y no en una pretendida revelación histórica. En todo esto no tenemos sino una nueva encarnación de la teología de tipo B.

Otra reacción contra la rigidez de la ortodoxia de tipo A (y contra el intelectualismo frío del racionalismo) fue el pietismo. Este movimiento, que encontró su principal fuerza en Alemania y entre luteranos, insistía en que la fe cristiana es más que las doctrinas detalladas de los teólogos ortodoxos, o la «religión natural» de los racionalistas. En su énfasis en la adoración como modo de unión con Jesucristo, algunos pietistas se acercaron a ciertos elementos del tipo C. Empero en su insistencia en la fe individual en perjuicio de la visión bíblica de la historia y del pueblo de Dios, y particularmente en la tendencia de generaciones posteriores a hacer de la «piedad» una serie de reglas de conducta, el pietismo quedó dentro de los limites del tipo A.

En Inglaterra, con el movimiento wesleyano, el pietismo tomó un cariz distinto. En contraste con el pietismo alemán, que se desarrolló dentro de un trasfondo luterano, el metodismo de los Wesley tomó forma dentro de un contexto principalmente calvi-

nista. Esto quiere decir que Wesley y sus seguidores no se contentaron con afirmar la doctrina y la experiencia de la justificación, como los pietistas del Continente, sino que insistieron también en la santificación. El propio Wesley, así como algunos de sus seguidores, le dieron a esa santificación un carácter social y colectivo que iba mucho más allá de lo puramente individual,[8] y que por tanto se acercaba a la visión del tipo C. Además, es necesario recordar que Wesley fue un estudioso de la teología patrística, y que en sus estudios de la teología de la iglesia antigua descubrió varios elementos que hasta entonces habían quedado olvidados, o al menos relegados a segundo plano. A pesar de esto, siempre ha existido una facción importante dentro del metodismo que ha tratado de interpretarlo en términos del pietismo continental, y por tanto de empobrecerlo.

Durante el siglo diecinueve, la historia comenzó a cautivar el interés de los teólogos y filósofos. A fin de entender esto, es preciso remontarse al siglo trece, y a la reintroducción de la filosofía aristotélica a Europa occidental. Hasta entonces, había predominado la teoría platónica del conocimiento, modificada por Agustín a fin de hacer de ella una teoría del conocimiento como iluminación. Según esta teoría, los sentidos y sus datos tienen escasa relación con el verdadero conocimiento, y por tanto lo que los sentidos perciben, ya sean fenómenos naturales, o ya históricos, tiene poco valor permanente. Quien quiera ser verdaderamente sabio no ha de malgastar el tiempo en tales asuntos.

Sin embargo, la reintroducción de Aristóteles en el siglo trece le ofreció a la Europa occidental una teoría del conocimiento en la que los sentidos tenían un papel importante. No es por coincidencia que Alberto el Grande, el maestro de Santo Tomás de Aquino, escribió no solamente sobre los temas teológicos y filosóficos tradicionales, sino también sobre ciencias naturales. A

---

[8] «...el cristianismo es esencialmente una religión social, y tornarlo en religión solitaria es destruirlo.» *Sermón* 24. 5.

partir de entonces, la civilización occidental se percató cada vez más de la importancia del mundo físico y temporal. Más tarde, a partir del Renacimiento, el rápido desarrollo de las ciencias y de la tecnología produjo la convicción de que sí hay cosas nuevas, y que por tanto la historia es mucho más que la narración repetitiva de acontecimientos sin importancia.

Al llegar el siglo diecinueve, la idea de la historia de tal modo se había apoderado de la mente occidental que Hegel llegó a proponer un sistema filosófico en el que la historia era el eje central del sistema mismo. Aunque el propio Hegel, por ser idealista, todavía pensaba que la historia no era sino el desenvolvimiento del pensamiento de la mente eterna, pronto otros fueron más allá, y se dedicaron a estudiar la historia como escenario en el que se forja la realidad. Karl Marx, quien fundamentó buena parte de su pensamiento en elementos tomados de Hegel, desarrolló una visión de la historia y de su culminación cuya estructura era muy semejante a la del antiguo apocalipticismo judío y cristiano. (No hay que olvidar que el propio Marx era judío, y conocedor de las enseñanzas de los profetas de Israel.) La teoría de la evolución de Darwin, tan debatida hoy por otras razones, no es sino una aplicación al orden biológico de la idea de la historia, hasta entonces limitada a la historia de la humanidad.

En los círculos teológicos, la idea de la historia tuvo varias consecuencias. Una de ellas fue el surgimiento de métodos históricos y críticos para el estudio de la Biblia, particularmente en la obra de F.C. Baur y D.F. Strauss. Otra fue la aparición de la disciplina conocida como «historia de las doctrinas» —*Dogmengeschichte*—, cuya existencia misma implica que las doctrinas evolucionan y tienen historia. Además, con los estudios de J.F.W. Bossuet, Ernst Troeltsch y otros, surgió la «escuela de la historia de la religión» —*Religionsgeschichtliche Schule*.

En parte como resultado de esos estudios históricos, muchos eruditos se convencieron de que las posturas rígidas de la teología tradicional —es decir, la teología de tipo A— ya no eran defendibles, y optaron entonces por el liberalismo. Este no era consecuencia inevitable del estudio histórico de la Biblia y de las

doctrinas, pero sí parecía ser una opción válida que permitía reafirmar, tras el flujo histórico de la Biblia, verdades supuestamente eternas. Como toda teología de tipo B, el liberalismo buscaba descubrir, tras las doctrinas tradicionales del cristianismo, o tras las narraciones bíblicas, el meollo permanente de doctrina que era posible afirmar, no sobre la base de una revelación histórica, sino de la razón y experiencia comunes a todos los humanos.

Aunque los teólogos liberales diferían entre sí, al menos concordaban en que tras el incesante flujo histórico de los dogmas había una verdad —o verdades— eterna, y que era allí donde se encontraba la esencia del cristianismo. Albrecht Ritschl creía ver esas verdades perennes en las enseñanzas morales y el ejemplo de Jesús. Hacia fines del siglo diecinueve, Adolf Harnack ofreció un famoso resumen de la esencia del cristianismo en tres acápites: «la paternidad de Dios, la fraternidad universal de todos los humanos, y el valor infinito del alma».[9]

Y, para que nadie pensara que al referirse al reino de Dios Harnack se hacía partícipe de las expectativas escatológicas de la iglesia antigua —y sobre todo del tipo C de teología— aclaraba:

> Si alguien desea saber lo que el reino de Dios y su venida querían decir en el mensaje de Jesús, ha de leer y estudiar sus parábolas. Allí verá lo que esto quiere decir. El reino de Dios viene llegándose al individuo, entrando en su alma y adueñándose de ella. Es cierto que el reino de Dios es el gobierno de Dios; pero es el gobierno del Dios santo en el corazón de los individuos; es Dios mismo en su poder. Desde este punto de vista todo lo dramático en el sentido externo e histórico desaparece; y también desaparecen las esperanzas externas para el futuro.

---

[9] *What Is Christianity?* (New York: Harper Torchbooks, 1957), . 51. La primera edición alemana data del 1900.

> ... No es cuestión de ángeles y demonios, tronos y principados, sino de Dios y el alma, del alma y su Dios.[10]

Con ésa y otras aseveraciones parecidas, Harnack —y todo el liberalismo con él— decían estar hablando en nombre del ser humano «moderno». Es interesante notar que durante el mismo siglo en que el liberalismo floreció y declaró que la vieja fe cristiana ya no era válida, el cristianismo ganó conversos en todo el resto del mundo, y que esos conversos —pronto la mayoría de los cristianos— se hubieran sorprendido al escuchar las teorías de Harnack y de sus contemporáneos, en el sentido de que las viejas doctrinas cristianas tenían que ser reinterpretadas para los «modernos», pues de otro modo no eran creíbles.

Esto es índice de una de las principales debilidades de esta teología. Como en toda otra teología del tipo B, el criterio final para juzgar la verdad es la idea que el teólogo mismo tiene acerca del carácter de la verdad. Por ello no ha de sorprendernos el que la mayoría de los teólogos liberales llegaron a conclusiones muy semejantes a las de los filósofos y políticos liberales de su tiempo. De hecho, había una relación estrecha entre el liberalismo teológico y el liberalismo político y económico. Mientras este último era la expresión social de los intereses y valores de la burguesía, el primero era su expresión religiosa.

En este contexto posiblemente ser útil aclarar el sentido del término «liberal». En algunos círculos —particularmente en los Estados Unidos— se entiende que es «liberal» quien sostiene que el estado debe limitar y supervisar el poder del capital y de sus empresas, y que debe también ocuparse de que las riquezas públicas alcancen a los más necesitados. En su uso original, y todavía más común en el resto del mundo, un «liberal» es todo lo contrario. Es una persona que defiende la libre empresa, y que cree que las leyes del mercado bastan: son las únicas que han de

---

[10] *Ibid.*, p. 56.

regular o limitar el poder del capital. En este último sentido la nueva clase burguesa, cuyo poder aumentó notablemente en el siglo diecinueve, era «liberal», pues por lo general sus miembros sostenían que el libre comercio y el libre juego del capital producirían el mejor orden social.

El liberalismo teológico fue la contraparte del liberalismo político y económico. Ambos concordaban en que una élite —ya económica, o ya intelectual— sabía lo que mejor le convenía al resto de la humanidad: en el campo político y social, la libre empresa, y en lo religioso, la interpretación moderna del Evangelio. En tal actitud elitista, nos recuerdan a los antiguos teólogos alejandrinos, convencidos como estaban de que las verdades más profundas del Evangelio solamente resultan accesibles para los «verdaderos gnósticos». Por ello, no ha de sorprendernos el que los teólogos liberales frecuentemente entendían el Evangelio en términos perfectamente compatibles con las actitudes y aspiraciones de la pujante élite burguesa.

Un movimiento en el que el liberalismo teológico pareció trascender los límites de sus orígenes sociales fue el Evangelio Social. Aunque hoy se acostumbra llamar «evangelio social» a toda interpretación del Evangelio que insista en sus dimensiones sociales, históricamente el Evangelio Social —especialmente cuando se escribe con mayúsculas— fue un movimiento específico surgido en los Estados Unidos hacia fines del siglo diecinueve y principios del veinte, capitaneado por Walter Rauschenbusch. En la teología de Rauschenbusch hay una profunda conciencia del poder del mal como fuerza organizada —conciencia que no era aceptable para los liberales, convencidos como estaban de que las leyes del mercado y del *laissez faire* bastaban para producir el mejor orden social. La experiencias de Rauschenbusch en una zona de Nueva York conocida como «la Cocina del Infierno» —*Hell's Kitchen*— le hicieron ver el lado tenebroso de la doctrina y la práctica del capitalismo liberal, y recuperar una visión del reino de Dios en sus dimensiones de justicia social. Con esto proponía restaurar un tema bíblico frecuentemente olvidado: «Los primeros cristianos esperaban un cambio completo

y radical; una transformación rápida y catastrófica; un traspaso absoluto del poder, de quienes ahora gobiernan a quienes ahora sufren y son explotados. ¿Qué es eso, sino una revolución?»[11]

Desafortunadamente, en generaciones posteriores el Evangelio Social se dejó llevar por otros impulsos dentro de la tradición teológica liberal, particularmente una ingenuidad en cuanto al funcionamiento de los poderes del mal, y un modo de entender el reino de Dios que el propio Rauschenbusch nunca hubiera aceptado.

En respuesta al liberalismo, tanto el catolicismo como el protestantismo produjeron nuevos movimientos que reafirmaban los sistemas tradicionales, y que por tanto no eran sino expresiones variadas de teologías del tipo A. Dentro del protestantismo, el más importante de esos movimientos fue el fundamentalismo, que recibió ese nombre en 1895, cuando una conferencia en Niágara proclamó que había cinco doctrinas o principios «fundamentales» que todo cristiano debería creer. Estos puntos eran: l) la infalibilidad de las Escrituras; 2) la divinidad de Jesús; 3) el nacimiento virginal; 4) la muerte de Jesús como sustitución por nuestros pecados; y 5) su resurrección física y su pronto retorno. Aunque más tarde otros grupos hicieron listas diferentes de los «fundamentos», en todas esas listas se manifiesta una teología del tipo A. Así, por ejemplo, el modo en que se entiende la autoridad de las Escrituras es muy semejante al de Tertuliano; el nacimiento virginal se empobrece, convirtiéndose en piedra de toque para asegurarse de que verdaderamente se cree en la Biblia; se da por sentado que la muerte de Jesús como sustitución por nuestros pecados es el centro mismo de la doctrina de la redención; y el reino de Dios cuya venida se espera queda generalmente desprovisto de sus dimensiones de justicia social. Luego, al tiempo que pretende ser un retorno a la fe bíblica, el

[11] Walter Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis* (Nueva York: Macmillan, 1919), p. 108.

fundamentalismo no es en realidad sino un retorno a la teología de tipo A —retorno que, como toda teología de ese tipo, tiende a reducir el mensaje bíblico a una serie de reglas para la fe y para la acción.

Algo semejante sucedió dentro del catolicismo romano, donde la vieja ortodoxia se vio amenazada por los estudios y conclusiones históricas de los «modernistas». En este caso no era solamente la Biblia la que se veía amenazada, sino los dogmas y la estructura misma de la iglesia. Si los dogmas se han desarrollado —si tienen historia, como los historiadores afirmaban—, ¿cómo puede la iglesia seguir afirmando que sus enseñanzas son verdaderas? Además, el reto del liberalismo político fue mucho más serio para el catolicismo que para el protestantismo. El surgimiento del estado secular, de la educación pública a cargo de un estado laico, y de otras instituciones que encarnaban los ideales liberales constituían un serio reto a la autoridad tradicional de la iglesia. En lo político, esto culminó en el año 1870, cuando el Reino de Italia se apoderó de Roma y casi todos los viejos territorios pontificios.

En respuesta a todo esto, la Iglesia Católica se atrincheró en una teología estricta de tipo A, y desarrolló un sistema de autoridad cada vez más rígido. Esto dio origen al movimiento ultramontanista, y a la postre llevó a la proclamación del dogma de la infalibilidad papal por el Primer Concilio del Vaticano. Ese concilio, y una serie de decretos de Pío IX —quien a la sazón ocupaba la sede romana— afirmaron que existía una autoridad final e inmutable —la del Papa— que se encontraba por encima de todas las dudas suscitadas por la investigación histórica, por la ciencia moderna y por las nuevas condiciones políticas. Los «modernistas» católicos fueron obligados a guardar silencio —o abandonaron la iglesia— y con ello los dirigentes eclesiásticos creyeron haber respondido a los retos del mundo moderno y del liberalismo.

Al llegar al siglo veinte, resulta claro que las diversas encarnaciones del fundamentalismo protestante, así como el catolicismo tradicional, son expresiones del tipo A de teología, mientras va-

rios teólogos famosos y distinguidos han producido diversas y nuevas formulaciones del tipo B.

Entre estos últimos, podemos tomar como ejemplos a Paul Tillich y Rudolf Bultmann. Aunque sus sistemas teológicos difieren profundamente entre sí, ambos son claras expresiones del tipo B, y por tanto nos ayudan a constatar la diversidad de formas y de contenidos que puede existir dentro de ese tipo de teología.

Para mostrar que Tillich pertenece al tipo B de teología, basta con repasar el contenido de su *Historia del pensamiento cristiano*, donde se le da más espacio al Seudo-Dionisio que a Tomás de Aquino; al neoplatonicismo que a Tertuliano; y donde a Ireneo se le menciona solamente de pasada como opositor del gnosticismo. El renombrado «método de correlación» de Tillich se remonta a Orígenes, cuyo método era semejante —aunque Tillich emplea recursos de la filosofía existencialista donde Orígenes los tomaba de la platónica. Las palabras que siguen, típicas del modo en que Tillich entiende a Dios, tienen claros ecos del Uno Inefable de los neoplatónicos, o del Ser «allende toda esencia» de Erigena:

> El fundamento del ser no puede encontrarse entre la totalidad de los seres, ni tampoco puede el fundamento de la esencia y de la existencia participar de las tensiones y disrupciones características del paso de la esencia a la existencia. ... Dios no existe. Dios es el Ser-en-sí allende la esencia y la existencia. Por tanto, argumentar que Dios existe es negarle.[12]

También la tendencia de Tillich a entender el pecado y el problema humano fundamental como la finitud y la existencia, y a hablar de la caída como «la transición de la esencia a la existencia»[13] son características de la teología del tipo B. Y lo mismo

---

[12] *Systematic theology*, vol. 1 (Chicago: University Press, 1951), p. 205.

[13] *Systematic theology*, vol. 2 (Chicago: University Press, 1957), pp. 29-44.

podría decirse de su doctrina de la obra de Cristo, de su escatología —o falta de ella, etc.

Aunque le teología de Bultmann difiere radicalmente de la de Tillich, también ella cae dentro del tipo B. Como Tillich, pero en mucho mayor grado Bultmann hace del existencialismo —en este caso el de Heidegger— un uso muy semejante al que Orígenes hacía de los neoplatónicos. No cabe duda de que Bultmann está reaccionando contra la ortodoxia tradicional del tipo A cuando rechaza la doctrina de la obra de Cristo como «una mezcla de analogías sacrificiales y jurídicas, que ya hoy no podemos sostener».[14] Pero su propia presentación de una lectura desmitologizada del Nuevo Testamento le debe tanto al existencialismo de Heidegger como Orígenes le debe al platonismo de su época.

Luego, la teología del tipo B, en sus diversas formas y encarnaciones, floreció ampliamente en el siglo veinte, particularmente en los círculos académicos, donde se hacía un esfuerzo consciente por presentar el cristianismo en términos más fácilmente compatibles con la mentalidad moderna.

Al mismo tiempo, hubo en otros círculos un énfasis creciente en las ortodoxias tradicionales de tipo A. La «derecha cristiana», con su mezcla de fundamentalismo religioso y conservadurismo político, es una forma moderna de la teología de tipo A. Al igual que el resto de esa tradición, esta derecha entiende el cristianismo en términos de reglas morales —y de una moral mucho más privada que social. El «nacer de nuevo» se limita entonces a que Jesús pague por los pecados del converso. A ese nuevo nacimiento ha de seguir entonces la «santidad» —pero una santidad entendida en términos de moral privada, y con pocos ecos del sentido bíblico de la santidad de Dios, de la comunidad del pacto, de la santidad de la creación, etc.

Este resurgimiento de las ortodoxias tradicionales se ha explicado de varios modos. Quizá una explicación parcial se encuen-

---

[14] *Kerygma and Myth* (Nueva York: Harper & Brothers, 1961), p. 35.

tre en el paralelismo entre la situación de los Estados Unidos a fines del siglo veinte —donde la «derecha cristiana» floreció— y la condición del Imperio Romano cuando el tipo A de teología se afianzó en el Occidente, en tiempos de Gregorio el Grande. En aquel entonces, en medio de una sociedad que se deshacía, y de un imperio que no era sino una memoria, la iglesia tomó sobre sí la tarea de ofrecer certidumbres absolutas, y de mantener la ley y el orden. En los Estados Unidos —y en otras naciones occidentales— la teología de tipo A ha cobrado fuerza precisamente cuando se eclipsan muchas de las antiguas certezas. Dadas tales circunstancias, no ha de sorprendernos el que una parte importante de la población se sienta atraída hacia teologías y ortodoxias del tipo A, con sus dogmas infalibles y su énfasis en la ley y el orden.

Cuando los vemos dentro del contexto de nuestros tres tipos de teología, resulta que tanto el fundamentalismo como el catolicismo ortodoxo anterior al Segundo Concilio del Vaticano son expresiones de la teología de tipo A. Y resulta también que el liberalismo del siglo veinte fue otro de esos casos en los que quienes se han sentido inconformes con la rigidez del tipo A han acudido al tipo B.

Empero, mientras todo esto sucedía, ya en el siglo veinte había ciertos acontecimientos que iban conduciendo hacia un redescubrimiento del tipo C, y que abrían nuevos horizontes teológicos. De esos acontecimientos trataremos en el próximo capítulo.

Cuarta parte

Pertinencia actual

Tercera tesis: En tiempos recientes, debido a diversas circunstancias, ha habido un resurgimiento de ciertos elementos de la teología del tipo C. Esto puede verse en movimientos al parecer tan dispares como la renovación de la teología reformada a través del impacto de Karl Barth, las nuevas corrientes dentro del luteranismo surgidas de la teología lundense, la renovación litúrgica, el Segundo Concilio del Vaticano y las varias teologías de liberación. El redescubrimiento del tipo C nos abre horizontes insospechados en el mensaje bíblico, y resulta particularmente valioso en nuestra situación latinoamericana. Dentro de esa situación, es posible desarrollar una teología del tipo C que, al tiempo que sea más fiel al mensaje bíblico, sea también más pertinente para la situación actual.

XI

Pertinencia actual

Aunque al presente la atención de muchos en la iglesia parece centrarse sobre la viejas y nuevas controversias entre fundamentalistas y liberales, el siglo que ahora comienza se caracteriza por tres circunstancias frecuentemente desapercibidas, pero que en el curso del devenir histórico parecen ser mucho más importantes para la vida de la iglesia que los debates entre liberales y fundamentalistas.

La primera de esas circunstancias que hay que tener en cuenta es el surgimiento de una iglesia verdaderamente universal. Aunque desde sus inicios la iglesia habló de su universalidad, ésta nunca fue realidad concreta como lo ha venido a ser en fecha relativamente reciente. A principios del siglo veinte, la fuerza numérica del cristianismo estaba en Europa y en el Hemisferio Occidental. En aquella fecha, aproximadamente la mitad de los cristianos eran europeos, y cuatro quintas partes de ellos eran blancos. A inicios del siglo veintiuno, solamente la cuarta parte de los cristianos eran europeos, y la mayoría de los cristianos no era ya de raza blanca.[1] Lo que es más, hace solamente un siglo la mayoría de los cristianos en África y en Asia vivía bajo sistemas coloniales tanto políticos como eclesiásticos. En América Latina, la Iglesia Católica, aunque numerosa, parecía ser débil y estéril,

---

[1] Tales estadísticas, y muchas otras que muestran la misma tendencia, pueden verse en David K. Barrett, ed., *World Christian Encyclopaedia* (Nairobi: Oxford University Press, 1982), «global tables» nn. 18 y 19.

mientras el protestantismo se limitaba a unas pocas iglesias pequeñas que recibían apoyo económico y toda clase de directrices de los Estados Unidos y de Europa.

Esta situación ha cambiado radicalmente en las últimas décadas. Pío XI consagró a los primeros obispos chinos en el 1926. Al llegar el Segundo Concilio del Vaticano (1962-1965), sólo el 46% de los prelados allí reunidos procedía de Europa, los Estados Unidos y Canadá. Al principio del siglo veinte, casi todas las iglesias protestantes en los llamados «territorios misioneros» eran todavía parte orgánica de las iglesias madres en los Estados Unidos o la Gran Bretaña. A fin de siglo, esas iglesias eran completamente autónomas. Esto puede verse claramente, por ejemplo, en el caso de las iglesias metodistas y presbiterianas en América Latina.

Lo que estaba sucediendo era que el movimiento misionero de los siglos diecinueve y veinte estaba teniendo éxito. A veces, al ver que ya no hay el número de misioneros norteamericanos o europeos que hace unos pocos años, pensamos que el movimiento misionero fracasó. Pero lo cierto es que durante el siglo diecinueve los misioneros y misioneras procedentes de los Estados Unidos, Gran Bretaña y otros países tradicionalmente protestantes se propusieron fundar iglesias in prácticamente toda nación sobre la faz de la tierra. Al terminar el siglo veinte, esa tarea estaba prácticamente cumplida. Como ha dicho el historiador de las misiones Stephen Neill, «aunque muchos cristianos a principios de este siglo [el veinte] no se percataban de ello, durante el siglo diecinueve la iglesia había pasado por una de las mayores revoluciones en toda su historia. Ya no era una religión occidental; se había vuelto una comunidad mundial.»[2]

Lo que comenzó en el siglo diecinueve se completó durante la primera mitad del veinte. A fines del siglo diecinueve, casi

---

[2] Stephen Neil, ed., *Twentieth Century Christianity* (Nueva York: Doubleday, 1962, p. 8.

todas las iglesias jóvenes eran copias de los cuerpos que las habían fundado. Aunque había liderato nacional, la mayor parte de las posiciones de responsabilidad las ocupaban misioneros extranjeros. En muchos países, la población en general consideraba que las iglesias que en ellos había eran trasplantes extranjeros y extranjerizantes.

Todo esto había cambiado radicalmente al terminar el siglo veinte. Muchas de las iglesias llamadas «jóvenes» mostraban un empuje mayor que el de sus iglesias madres. En los días en que escribí estas líneas, me llegaron dos comunicados. Uno de ellos decía que el número de miembros de la Iglesia Metodista Unida en los Estados Unidos continuaba decreciendo. En contraste, el otro decía que en un país donde el metodismo llegó hace poco más de cien años los metodistas están preocupados, porque su crecimiento no sobrepasa el 5% anual. Al mismo tiempo, en toda la superficie del globo han surgido iglesia autóctonas, muchas de ellas con una tasa de crecimiento sorprendente.

Resulta irónico hoy, para quien como yo vive en los Estados Unidos, escuchar los comentarios de quienes añoran los viejos y al parecer gloriosos tiempos en que los misioneros norteamericanos se encontraban por todas partes del globo, y no se percatan de que esa misma añoranza niega el éxito sorprendente de aquellos misioneros. Mandar más misioneros hoy, a hacer lo mismo que los misioneros de antaño, implicaría que aquellos misioneros fracasaron, y que su obra queda por hacer, cuando en realidad los hechos muestran todo lo contrario. El movimiento misionero tuvo éxito. Y precisamente porque tuvo éxito, y hay ahora iglesias establecidas en casi todos los rincones de la tierra, resulta necesario buscar nuevos patrones para la misión.

Si los cristianos de las iglesias que antes enviaban misioneros se niegan a aceptar tales hechos, e insisten en continuar una tarea que en buena medida ya se ha llevado a cabo, tres cosas resultan claras: primera, que esos cristianos no creen que los misioneros y misioneras de antaño hayan hecho su labor; segunda, que no confían en sus hermanas y hermanos de las iglesias

fundadas por los misioneros, a quienes corresponde ahora la misión en sus propias tierras; y, tercera, que lo que motiva tales actitudes no es tanto el imperativo misionero como un sentido de superioridad cultural que obliga a quienes lo abrigan a ser siempre ellos quienes dan y quienes enseñan, y otros quienes reciben y quienes aprenden.

En breve, el primer gran hecho que tenemos que tomar en cuenta al considerar la vida y la teología de la iglesia en este nuevo siglo es que existe hoy una iglesia verdaderamente universal —y que en esa iglesia universal los cuerpos eclesiásticos del Atlántico del Norte se van volviendo cada vez menos predominantes, y tienen que trabajar con otras iglesias en una relación de mutualidad y reciprocidad más bien que de dominio o de dirección.

El segundo gran acontecimiento de los últimos siglos es lo que se ha dado en llamar el «fin de la era constantiniana». Desde la conversión de Constantino en el siglo cuarto, la iglesia casi siempre ha existido bajo condiciones favorables, en las que podía contar con el apoyo del estado, de la sociedad y de la cultura. Ciertamente, hubo muchísimas excepciones a tal situación. Durante la Edad Media, muchos cristianos vivían allende las fronteras de la cristiandad, bajo el dominio persa o musulmán. Durante la Reforma, los católicos, luteranos y reformados tuvieron estados y gobiernos que les apoyaban, mientras que otros les perseguían. Y los anabaptistas fueron perseguidos por casi todos los demás. En cada generación, en un lugar u otro, ha habido cristianos que han sufrido discriminación por razón de su fe. Tal fue frecuentemente el caso de los protestantes en América Latina. Pero a pesar de todas esas excepciones, en términos generales el cristianismo ha gozado del apoyo de las sociedades y gobiernos occidentales, donde siempre estuvo su fuerza numérica.

También es cierto que ese apoyo comenzó a perderse ya en el siglo dieciséis, y que ese proceso ha continuado hasta el presente. En el siglo dieciséis, la Reforma produjo una situación en la

que los cristianos de convicciones en conflicto buscaban y contaban con el apoyo de diversos estados —situación que a la postre llevó a la Guerra de los Treinta Años. Hacia fines del siglo dieciocho, las revoluciones francesa y norteamericana llevaron a la separación entre la iglesia y el estado. En el diecinueve, el Papado perdió su categoría de estado independiente —categoría que a la postre le fue restaurada en forma simbólica en su soberanía sobre el Vaticano. En el siglo veinte, las revoluciones rusa y mexicana, y luego la cubana y otras, crearon nuevas distancias entre las iglesias y los estados.

Con todo y eso, por algún tiempo, aun en países donde existía una separación oficial entre la iglesia y el estado, el cristianismo gozaba del apoyo de la cultura y de la sociedad circundantes. En ciertas regiones de los Estados Unidos, por ejemplo, era costumbre asistir a la iglesia los domingos, y se esperaba que toda persona «decente» lo hiciera. En el mismo país, festividades cristianas como la Navidad gozaban de apoyo oficial y social. A principios del siglo veintiuno, sin embargo, hasta ese apoyo relativamente extraoficial y velado había desaparecido casi totalmente. La Navidad se había convertido en una festividad secular, dedicada a promover las ventas y el consumo económico. Los tribunales, en una serie de decisiones judiciales, ampliaron el concepto de la separación entre la religión y el estado, en vista de que buena parte de la población del país era ahora secular o seguía otras religiones —el judaísmo, el islam, el hinduismo, etc.

En resumen, en el siglo veintiuno, en un grado sin paralelo desde principios del siglo cuarto, las iglesias tendrán que aprender a vivir en condiciones que en el mejor de los casos las marginan, y en otros hasta le son hostiles.

Como era de esperarse, no todos los cristianos concuerdan en cuanto al mejor modo de enfrentarse a esta nueva situación. En el siglo diecinueve, mientras por lo general los protestantes apoyaban las nuevas condiciones políticas y culturales, la Iglesia Católica Romana, dirigida por Pío IX, se movió en dirección

opuesta. El *Sílabo de errores* promulgado por este papa incluía prácticamente todos los principios promulgados por la democracia liberal—entre ellos la libertad de cultos, la educación pública, la separación entre la iglesia y el estado, y otros. Entre los protestantes, actitudes paralelas aparecieron en algunos círculos fundamentalistas, y luego en la llamada «derecha cristiana», mientras otros se regocijaban ante la nueva libertad y oportunidades de la nueva civilización que parecía asomar con el fin de la modernidad.

Por otra parte, hay entre las llamadas «iglesias jóvenes» —es decir, las que han resultado del movimiento misionero— algunas que están mejor equipadas que las iglesias más viejas para enfrentarse a esta nueva situación. Son iglesias que han aprendido a valerse sin el sostén de la cultura y de la sociedad, en contraste con las viejas iglesias de corte «constantiniano». Aunque es verdad que el movimiento misionero del siglo diecinueve guardaba relación con el colonialismo de la época, tal relación siempre fue ambigua. Así, por ejemplo, los cristianos británicos comenzaron a interesarse en misiones en la India a raíz de las noticias que llegaban por razón de la empresa colonial. Podemos imaginar que cuando un indio escuchaba predicar a Guillermo Carey o a algún otro misionero inglés, veía en tal predicador un representante del poderío británico tal como se manifestaba en la empresa colonizadora de la Compañía de las Indias Orientales. Pero al mismo tiempo esa compañía y la empresa colonial toda se oponían a la predicación cristiana, por temor a que interfiriese con sus intereses mercantiles. Otras ambivalencias semejantes existían en el resto del mundo, donde por lo general los misioneros gozaban de un respeto que se les daba como aparentes representantes del poder colonizador, al tiempo que los colonizadores mismos les veían con suspicacia y a veces con hostilidad.

En todo caso, como contrapeso al apoyo o prestigio que los misioneros pudieron recibir por su asociación con la empresa colonial, las sociedades en las que se fundaron las nuevas iglesias se mostraron por lo general hostiles a esas iglesias. Puesto que los

conversos al cristianismo parecían rechazar buena parte de la cultura y tradiciones de sus antepasados, frecuentemente se les despreciaba, o se les tenía por traidores. Esto llegó a su punto culminante a mediados del siglo veinte, cuando los viejos imperios coloniales se desintegraron, y cuando hubo una fuerte ola de nacionalismo en las antiguas colonias. Fueron muchos los casos de líderes nacionalistas que acusaron a las iglesias en sus países de ser agentes del poder imperial. En tales circunstancias, quienes aceptaban el cristianismo no lo hacían por razón de su prestigio social, o de presiones culturales, como por largo tiempo había sido común en Europa y los Estados Unidos. Al mismo tiempo, las iglesias en las nuevas naciones se vieron obligadas a volverse verdaderamente independientes, y a buscar modos de organizarse y de llevar a cabo su obra sin el apoyo —o con menos apoyo que antes— de los viejos centros misioneros y coloniales. Y es por ello que muchas de esas iglesias están mucho mejor preparadas para la nueva era posconstantiniana que las viejas iglesias cuyas hijas son.

Tanto en esas nueva iglesias como en los viejos centros en el Atlántico del Norte, todas estas circunstancias llevaron a muchos cristianos a interesarse una vez más en la vida de la iglesia en sus primeros siglos, cuando no tenía ni esperaba apoyo alguno por parte del estado, de la sociedad o de la cultura circundante. Así, por ejemplo, los cristianos hoy se preguntan cómo comunicar los valores y las tradiciones de su fe a las nuevas generaciones en medio de una sociedad en la que ya no se puede contar con el apoyo de antes —cuando, por ejemplo, la Biblia se estudiaba en las escuelas. De igual modo, otros cristianos examinan el culto y la vida de la iglesia en los primeros siglos, para ver qué pistas hay en ellos para este vigésimo primer siglo. Y, como espero mostrar más adelante, todo esto también ha creado entre los cristianos una mayor apertura hacia formulaciones teológicas del tipo C —tipo que dominó la vida de la iglesia en los primeros siglos, y que comenzó a decaer precisamente con el inicio de la era constantiniana.

El tercer elemento que es preciso considerar en los albores del siglo veintiuno es la decadencia del prestigio del Norte —que a su vez se relaciona estrechamente con los otros dos que acabamos de considerar. En el siglo diecinueve, cuando se hablaba en Inglaterra de «la obligación del hombre blanco» de compartir con el resto del mundo los beneficios de la civilización, así como de la fe cristiana, había muchos, incluso en ese resto del mundo no occidental, que concordaban con tal juicio. La tecnología industrial y militar del Atlántico del Norte era vastamente superior a la del resto del mundo, y repetidamente sirvió para humillar a naciones de viejas tradiciones culturales como China y Japón. En América Latina, hasta Simón Bolívar fue ferviente admirador de los británicos. Doquiera llegaban los buques de vapor y el ferrocarril, llegaban también las maravillas de la civilización occidental, una nueva visión del mundo y de la naturaleza, el derrocamiento de viejos reinos y aristocracias, y sueños de un progreso sin límites. Y tales reacciones no se limitaban a los «nativos» o las «tribus más atrasadas», sino que la mayoría de la población en el Atlántico del Norte también las compartía. No había duda alguna de que el progreso llevaría a la humanidad a nuevas cumbres, a una edad dorada de abundancia, salud y paz. El futuro asomaba lleno de promesas; y ello gracias al progreso que venía del Norte.

Entonces comenzó la gran desilusión. El expansionismo colonial de las potencias europeas se volvió hacia los Balcanes, donde el viejo imperio otomano se desintegraba. La competencia entre los diversos intereses colonizadores llevó una guerra sin precedentes —un conflicto de tal magnitud, que los historiadores comenzaron a llamarla «la Guerra Grande». Por primera vez en la historia de la humanidad, prácticamente toda la faz de la tierra se vio involucrada en aquella guerra. Las bajas, tanto militares como civiles, alcanzaron cifras casi inverosímiles —y esto en buena medida debido a ese mismo adelanto tecnológico del Atlántico del Norte, que hasta entonces parecía lleno de promesas. En Europa, muchos comenzaron a pensar que el optimismo

de las décadas anteriores era al menos prematuro, y posiblemente errado. En otras regiones del mundo, los movimientos nacionalistas y anticoloniales cobraron nuevas fuerzas, pues las colonias se vieron involucradas en conflictos ajenos.

Pronto fue necesario darle un nuevo nombre a la Gran Guerra. Tras un período de relativa paz, estalló una guerra todavía peor que la anterior. La Gran Guerra se volvió ahora la Primera Guerra Mundial, y la nueva conflagración fue la Segunda Guerra Mundial. Ese nombre mismo resultaba horripilante. ¿Estaría la humanidad al borde de una serie de guerras mundiales, cada una más devastadora que la anterior? ¿Cuándo estallaría la Tercera Guerra Mundial? ¿Qué horrores produciría? ¿No serían los últimos días de la Segunda Guerra Mundial, con el bombardeo atómico de Hiroshima y Nagasaki, anuncio de esos horrores?

A la Segunda Guerra mundial le siguió la Guerra Fría. Excepto en Europa occidental y en Japón, poco se hizo por reconstruir lo que el conflicto bélico había destruido. En lugar de ello, las dos grandes potencias que surgieron de la Segunda Guerra Mundial, los Estados Unidos y la Unión Soviética, se lanzaron a una carrera armamentista sin precedentes. Tras unos pocos años, las bombas que a fines de la Segunda Guerra destruyeron ciudades enteras parecías juguetes en comparación con los nuevos artefactos de destrucción. Pronto cada una de las dos potencias en conflicto tuvo un arsenal tal que una pequeña parte de él hubiera bastado para destruir la humanidad toda. Y, sin embargo, la carrera no se detenía, pues ambas superpotencias, cada una cons sus aliados, seguían una política de garantizar la paz mediante el terror —o, como se decía entonces, una política de «disuasión nuclear».

En el resto del mundo, el hecho de que las potencias del Norte se empecinaban en tales políticas les restó mucho prestigio a esas potencias así como a la civilización que representaban. Y para colmo de males, la política misma de la disuasión nuclear, que produjo una paz relativa en el Atlántico del Norte, significó

que la Guerra Fría fue exportada al resto del mundo, donde se manifestó en docenas de guerras no tan frías, con gobiernos y grupos apoyados por una u otra de las dos superpotencias. En los cuarenta años entre el 1945 y el 1985 hubo ciento treinta guerras en diversas partes del «Tercer Mundo», la mayoría de ellas reflejo de la Guerra Fría entre las potencias del Norte, y con un resultado de 35 millones de muertos.[3]

Lo que desde el punto de vista europeo y norteamericano parecía ser un conflicto cósmico entre el Oriente y el Occidente —o, como diría un presidente norteamericano, una guerra contra el «Imperio del Mal»— se veía de otro modo desde la perspectiva del Sur sufrido y empobrecido. Desde esa otra perspectiva, el Nordeste y el Noroeste —dos formas de la misma civilización occidental— eran como dos matones de barrio, peleando por todas partes, obligando a otros a pelear, y no dejando a nadie en paz. A diferencia de lo que se pensaba en el Norte, el gran conflicto del siglo veinte —y luego de comienzos del veintiuno— no era entre el Oriente y el Occidente, sino entre el Norte y el Sur, entre los colonizadores y los colonizados, entre los «desarrolladores» y los supuestamente «subdesarrollados» —en realidad, «mal desarrollados», y esto en buena medida a causa del impacto y la interferencia del Norte. Desde la perspectiva del Sur, la «victoria» del Occidente sobre la Unión Soviética no era sino una etapa en este gran conflicto entre el Norte y el Sur, y el nuevo Norte, ahora unido bajo la hegemonía de una sola superpotencia, todavía tendría que enfrentarse al reto del Sur, y de un estado de cosas insostenible, pues el Norte no puede subsistir sin el Sur, y en cierta medida la miseria del Sur comienza a invadir los viejos territorios del Norte, donde en todos los países supuestamente ricos hay ahora focos de pobreza y de miseria que hace cuarenta años eran inimaginables.

---

[3] *Bulletin of Aromic Scientists*, Feb., 1985. Citado por Luis N. Rivera Pagán, «Idolatría nuclear y paz en el mundo: breves reflexiones teológicas», *Apuntes* 7:1987, p. 77.

Por todo esto, hacia fines del siglo veinte la humanidad toda comenzó a contar el costo del supuesto progreso de la modernidad. Sin negar el valor, por ejemplo, de las nuevas técnicas médicas o de las nuevas facilidades de comunicación, hoy resulta claro que el «progreso» de la modernidad no alcanzó a buena parte de la raza humana —o, peor todavía, la alcanzó para traer destrucción y miseria. En muchos casos, ese progreso se alcanzó también a expensas de sistemas ecológicos cuya destrucción tendrá consecuencias todavía desconocidas. Ya hacia fines del siglo veinte, y más todavía en el veintiuno, resultaba claro que el globo terráqueo no podía sostener el tren de vida de los países supuestamente desarrollados. Si el mundo entero alcanzara el nivel de «desarrollo» del Atlántico del Norte, con un automóvil por cada dos o tres personas, ¿por cuánto tiempo podríamos respirar? Si el mundo todo produjese desperdicios industriales al paso en que los produce el mundo «desarrollado», ¿por cuánto tiempo habría vida en el océano?

Todas estas preguntas, y muchas más de semejante índole, indican que desde el punto de vista del «Tercer Mundo» —es decir, desde el punto de vista de la inmensa mayoría de la humanidad— las promesas del Norte han resultado ser falsas.

Estos tres elementos —el desarrollo de una iglesia verdaderamente universal, las nuevas condiciones posconstantinianas, y el fracaso de las promesas del Norte— retan a los cristianos en todo el mundo, y no solamente en los países pobres. Cada vez son más los creyentes que se encuentran en situaciones semejantes a las que existían antes de Constantino. El solo hecho de llamarse cristiano, o de ser líder de la iglesia, ya no es el motivo del respecto que antes fue. La iglesia ya no puede contar con la escuela pública o las costumbres de la sociedad para transmitir los valores cristianos y para inculcar en las nuevas generaciones una visión cristiana de la vida y del mundo. Cada vez son más los cristianos que experimentan una fuerte tensión entre sus convicciones y las realidades del mercado y del taller. Muchos sencillamente se dan por vencidos ó deciden que su fe es cuestión priva-

da e interna, que tiene poco que ver con su vida social y económica. Pero otros continúan luchando con esa tensión, y llegan así a una visión más profunda de su fe cristiana —y una visión que se asemeja en mucho al tipo C de teología.

Esto ha tenido lugar tanto en las tierras tradicionalmente cristianas del Norte como entre las «iglesias jóvenes» de los países más pobres. Esta nueva teología de tipo C, como su contraparte de los primeros siglos, no ve el cristianismo ante todo como un modo de alcanzar el cielo, sino más bien como una ventana que nos muestra los propósitos de Dios para la historia y para la creación, y nos invita a unirnos a esos propósitos. Esta teología, nueva pero semejante a la vieja teología de tipo C, se fue abriendo paso hacia fines del siglo veinte, según los negros en Sudáfrica, los campesinos centro y sudamericanos, los negros en Norteamérica, los barrenderos en la India, las mujeres en todo el mundo, y muchísimas otras personas, se organizaban para resistir represiones y opresiones de toda suerte.

Muchas de las raíces de esta nueva clase de teología se remontan a la primera mitad del siglo veinte, y a los escritos de Karl Barth. Barth había estudiado con algunos de los más famosos teólogos liberales de su tiempo, pero en medio de las tragedias de la Primera Guerra Mundial descubrió que lo que había aprendido con ellos no le servía de mucho en sus esfuerzos de servir como pastor, y de tomar en cuenta las realidades amargas de la vida. La teología que Barth comenzó a explorar en su *Comentario a los Romanos*, y que encontró su expresión más madura en la *Dogmática eclesiástica*, rechazaba el liberalismo fácil de las generaciones que le precedieron. Pero esto no hizo que Barth regresase a los sistemas rígidos del escolasticismo protestante, con su teología de tipo A. En su lugar, desarrolló una teología diferente, que se basaba cada vez más en la Palabra de Dios —que no es sino Dios mismo— como su única fuente de autoridad. Esta teología volvió a colocar la historia y la escatología en un lugar predominante, y por tanto abrió el camino para un redescubrimiento y restauración de la teología de tipo C.

Es cierto que algunos elementos de la crítica de Barth al liberalismo volvían a una teología de tipo A. En sus esfuerzos por destruir la idea liberal de que el progreso humano era un camino seguro hacia Dios, Barth insistió en la discontinuidad entre lo divino y la humano, frecuentemente en términos de la tradición calvinista ortodoxa, con su énfasis en la depravación total del género humano. En sus años mozos, Barth insistió en que la gracia de Dios no tiene siquiera un «punto de contacto» en la naturaleza humana caída. En medio de la ruptura y controversia con Brunner, rechazó la que él llamaba «teología del *y*» —revelación *y* razón, revelación *y* conciencia religiosa, etc.— en términos muy parecidos a los de Tertuliano al rechazar toda relación entre Atenas y Jerusalén, o entre la Academia y la Iglesia.[4]

Con el correr del tiempo, Barth fue suavizando esta postura, particularmente según lo que se ha llamado su «concentración cristológica» le fue llevando a la conclusión de que era necesario pensar en términos diferentes tanto de Dios como del ser humano. En 1956 dictó una serie de conferencias sobre «La humanidad de Dios» en las que matizaba mucho de lo que había dicho antes en su polémica contra el liberalismo y contra las diversas «teologías del *y*». En esas conferencias explicó que todavía se oponía a toda teología que pensara que a Dios podía conocérsele mediante el estudio de la religiosidad humana. Pero entonces se preguntó si, al hablar de Dios como «totalmente otro» no habría soslayado otros énfasis importantes:

> Pero, ¿no se nos habría escapado, con bastante distancia, el que la *divinidad* del Dios *vivo* —y precisamente de eso se trataba— tiene sentido y poder solamente en el contexto de *su* historia y de *su* diálogo *con la humanidad*, y por tanto de su *unidad* con el

[4] Véase «Das erste Gebot als theologisches Axiom», *Zwischen den Zeiten*, 12 (1933), particularmente la p. 308. Véase también su respuesta a Emil Brunner, *Nein! Antwort an Emil Brunner, Theologische Existenz heute*, No. 14.

> ser humano? Ciertamente —y en esto no podemos retractarnos—se trata de una unidad soberana de Dios con la humanidad, una unidad que encuentra su base en Dios, una unidad determinada, delimitada, ordenada, solamente por Dios ... En Jesucristo no hay aislamiento entre Dios y el humano, o entre el humano y Dios. Al contrario, en él nos topamos con la historia, con el diálogo, en el que Dios y el humano se encuentran y se unen, la realidad de un diálogo mutuamente acordado, preservado y cumplido por ambos.[5]

Barth hacía estas aseveraciones en base a lo que Dios ha hecho y revelado en Jesucristo, que cada vez se fue volviendo más y más el centro de su teología. «No tenemos que lanzarnos a una extensa investigación para descubrir y determinar quién o qué Dios es en verdad, o quién y qué es el humano, sino que basta con ver ambas verdades allí donde reside, es decir, en la plenitud de su unión, en el pacto que se proclama a sí mismo en Jesucristo.»[6]

Resulta claro que en este punto nos vamos acercando a mucho de lo que vimos antes en la teología de Ireneo: la historia como el contexto —el único contexto— de la revelación divina; y que el conocimiento de lo verdaderamente humano se alcanza sólo en el Verbo encarnado, Jesucristo, porque precisamente en esa relación íntima con Dios la humanidad encuentra su verdadero ser.

Cuando Barth escribió las palabras que acabo de citar, ya otros teólogos de una nueva generación habían llegado a conclusiones semejantes. Quizá el más notable de entre ellos sea Dietrich Bonhoeffer, quien fue muerto por los nazis unos pocos días antes

---

[5] *The Humanity of God* (Richmond: John Knox, 1960), pp. 45-46.

[6] *Ibid.*, p. 47.

del fin de la Segunda Guerra Mundial. En sus escritos se encuentran muchos elementos que nos recuerdan la teología del tipo C: que «la iglesia es Cristo existiendo en comunidad»; el llamado a una fe que afirma el valor del mundo y de la creación toda, sobre la base de la encarnación; y posiblemente las enigmáticas y muy discutidas referencias en sus *Cartas y papeles desde la prisión* a «un mundo llegado a la edad madura».

De Bonhoeffer buena parte de la teología contemporánea aprendió a pensar en términos de cómo la «secularización de Dios» en Jesucristo ha de llevarnos a ver la acción de Dios en los acontecimientos de la historia secular. Ya en 1961, Wofhart Pannenberg había argumentado sólidamente en pro de la abolición de la distinción tradicional entre «historia mundial» e «historia sagrada». Ese interés en la historia también fue punto focal en el diálogo entre cristianos y marxistas y en los escritos de algunos de los teólogos involucrados en él, particularmente H. Hromàdka y Jan Lochman. Poco después Jürgen Moltmann, posiblemente el teólogo más influyente de fines del siglo veinte, declaró que buena parte de su redescubrimiento de la visión cristiana de la esperanza se debía a su diálogo personal con el filósofo marxista Ernst Bloch. En breve, lo que todo esto indica es que la teología de la tradición reformada estaba volviendo a colocar la historia en el centro de sus consideraciones —como lo había hecho siglos antes aquella teología que hemos llamado del tipo C.

Mientras todo esto sucedía entre teólogos reformados alemanes, en Suecia la tradición luterana se movía también en direcciones que la llevarían a un redescubrimiento de la teología del tipo C. Esto ocurrió principalmente entre los teólogos de la «escuela lundense», así llamada por haber surgido principalmente en torno a la facultad teológica de la Universidad de Lund. Lo que caracterizó a esta escuela fue su rechazo de la interpretación de Lutero recibida del siglo diecinueve, según la cual Lutero se contaba entre los principales forjadores de la modernidad, y el liberalismo burgués era su más fiel exponente.

Los estudios de los primeros teólogos de la escuela lundense, Anders Nygren y Gustav Aulén, se centraban en la historia de la teología, y llegaban a conclusiones muy diferentes a las recibidas del liberalismo del siglo diecinueve. El Lutero que estos eruditos descubrieron no era el fundador liberal de la Alemania moderna que los teólogos liberales pretendían, ni tampoco el personaje rígido que el escolasticismo luterano había visto en él. Según los lundenses, la realidad y poder de las fuerzas del mal eran un factor importante en la teología de Lutero —a diferencia tanto del liberalismo como de la ortodoxia escolástica. Según ellos, Lutero no veía la redención como un principio o como un pago, sino como un drama— un drama que llega a su culminación en la muerte y resurrección de Jesucristo.

Los lundenses entonces se dedicaron a buscar las raíces y antecedentes de la teología de Lutero en el pensamiento cristiano que le precedió —particularmente en la patrística. Su método no consistía en indagar acerca de doctrinas particulares, sino más bien en explorar los «motivos» o temas fundamentales que se encontraban tanto en Lutero como en los antiguos escritores cristianos. En esta tarea, el libro de Aulén *Christus Victor* fue de enorme importancia, porque fue Aulén quien primero demostró claramente que la visión predominante en la iglesia antigua acerca de la obra de Cristo le veía como el conquistador o vencedor de los poderes del mal. Quizá Aulén haya exagerado el grado en que Lutero concuerda con esa visión. Pero el punto crucial era que en una de las doctrinas centrales del cristianismo la iglesia antigua —e Ireneo en particular— había sostenido una postura diferente de las alternativas que ofrecía la teología posterior.

Luego, la teología lundense subrayaba varios puntos importantes de la teología de tipo C: que el problema humano consiste esencialmente en nuestra sujeción al poder del pecado; que la obra de Jesucristo es precisamente librarnos de ese poder; que esa obra no se centra únicamente en la cruz, sino también en la encarnación y la resurrección —y todo esto entendido en un sentido histórico y comunitario, en contraste con el sentido indivi-

dualista y sicologizante de Bultmann y de buena parte de la teología existencialista.

Mientras todo esto sucedía entre teólogos protestantes, algunos teólogos católicos romanos se movían en direcciones paralelas. Durante la mayor parte del siglo veinte, la postura oficial de la Iglesia Católica Romana fue continuación del rígida rechazo de la modernidad que caracterizó a esa iglesia durante el siglo diecinueve. Los teólogos tenían que cuidarse de no cruzar los límites de una ortodoxia estrecha. Por ello, a varios de los mejores teólogos de la época —varios de los cuales luego fueron «peritos» en el Segundo Concilio del Vaticano— se les prohibió publicar sus opiniones por largo tiempo.

Dentro de esas circunstancias, Henri de Lubac y Jean Daniélou hicieron una contribución importante mediante la publicación de la serie *Sources chrétiennes*. Algunos de los elementos más conservadores dentro de la iglesia les acusaron de seleccionar para la publicación en esta serie de antiguos documentos cristianos algunos de los que más diferían de la teología escolástica y tridentina que se había vuelto la posición oficial de la iglesia — entre otros documentos, se les criticó por publicar los escritos de Ireneo.

Paulatinamente, surgiría primero en Francia y luego en otros lugares toda una nueva generación de teólogos nutridos en los documentos publicados por de Lubac y Daniélou. Pierre Teilhard de Chardin, quien fue silenciado por el Vaticano, ofreció una interpretación de la evolución muy diferente de la de Darwin. Su visión de Jesucristo como el *homo futurus*, la meta de toda la evolución, nos recuerda algunos pasajes en los que Ireneo se refiere al Verbo encarnado, Jesucristo, como el modelo para la creación de Adán y de Eva . En términos semejantes, Karl Rahner, el teólogo católico más influyente del siglo veinte, se refería a la encarnación como la meta de la creación toda, y no solamente como la respuesta de Dios al pecado humano —otro tema que se encuentra también en Ireneo.

Luego, no ha de sorprendernos el que cuando el Segundo Concilio del Vaticano se reunió y todas estas corrientes antes sumergidas surgieron a la superficie, mucho de lo que allí se dijo constituía una restauración de la teología de tipo C. De hecho, la historia se encuentra al centro mismo del mensaje cristiano tal como el Concilio lo entendió, y la «recapitulación» por Cristo se encuentra al centro mismo de la historia, pues según se afirma en *Gaudium et spes*, «El Verbo de Dios, por el cual todas las cosas fueron hechas, se hizo hombre y habitó entre los hombres; hombre perfecto, penetró en la historia del mundo, tomando esa historia en sí mismo y recapitulándola.»

Aunque sería exagerado pretender que el Concilio se declaró a favor de un tipo particular de teología, no cabe duda de que la teología de tipo C se perfila en varios de sus documentos. Al leerlos, la impresión que se recibe no es ya la de un mensaje cristiano que consiste en una serie de leyes (tipo A) o de doctrinas (tipo B), sino más bien de una visión de la historia; de una historia traída a la realidad por un Dios amoroso, puesta en manos humanas para su desarrollo, y llevada a su culminación en Jesucristo y en su manifestación final. La iglesia se encuentra involucrada en esa misma historia con el resto de la humanidad. En esa peregrinación, la iglesia se nutre del sacramente de la comunión, que no se relaciona sólo con la cruz, sino también con el futuro de Dios.

Mientras el Concilio Vaticano Segundo no optó por un tipo particular de teología, su uso de las perspectivas del tipo C alentó el redescubrimiento y restauración de esa vieja teología. Varios teólogos que ya llevaban ese camino se sintieron ahora libres de continuar la marcha. Esto resultó particularmente evidente en la reunión de los obispos católicos de América Latina que tuvo lugar en Medellín, Colombia, en el 1968, y que le dio ímpetu a la teología latinoamericana de la liberación.

Las diversas teologías de la liberación —no solamente las latinoamericanas, sino las negras, feministas, y otras— se han movido instintivamente hacia perspectivas del tipo C. Puesto que to-

das ellas han surgido dentro de contextos de opresión, y se nutren de la esperanza de un nuevo orden, la categoría de la historia resulta central para todas ellas —no la historia como disciplina académica, sino la historia como el escenario concreto de la vida y el esfuerzo humanos. Como antes en la teología de tipo C, las teologías de la liberación tienden a subrayar la verdad concreta e histórica por encima de las supuestas verdades universales. Lo que es más, muchos teólogos y teólogas de la liberación expresan la sospecha de que tales supuestas verdades universales no son sino la verdad vista desde la perspectiva de los poderosos, quienes entonces pretenden que todos han de ver las cosas del mismo modo. Para estas nuevas teologías, el cristianismo no consiste en una serie de doctrinas o de reglas, sino en la acción de Dios encarnado en la historia.

Partiendo de esa centralidad de la historia, y de la participación de la comunidad de fe en las luchas históricas, las teologías de la liberación han recuperado muchos elementos del tipo C —por ejemplo, su profunda comprensión de los poderes del mal, y del drama histórico de la redención como destrucción de esos poderes. Cuando los teólogos de la liberación se refieren al racismo, el sexismo o el neocolonialismo, no se están refiriendo únicamente a la suma total de las actitudes de los racistas, los sexistas, o los neocolonizadores. Se refieren a todo esto como manifestación del Mal, con mayúscula —el Mal cuyos funcionamientos no son siempre misteriosos, pero cuyo poder sí lo es.

Dentro de ese contexto, no ha de sorprendernos el que en muchas teologías de la liberación se hable de Cristo como el vencedor, el destructor del Mal, o el libertador. Tampoco ha de sorprendernos el que tantas liturgias procedentes, por ejemplo, de América Latina se centren no tanto en la muerte de Jesucristo como en su encarnación, resurrección y reino final.

Por último, hay que señalar que una de las características comunes de varias teologías de la liberación es su hermenéutica tipológica. La Biblia nos habla porque vemos en ella tipos o figuras de nuestra propia historia: Dios liberando al pueblo del yugo

de Egipto; Isaías prometiendo el regreso del exilio y la cautividad; María cantando la caída de los soberbios y saciedad para los pobres; Dios usando a lo necio y lo despreciado para avergonzar a los sabios y los poderosos —todas estas historias se viven hoy de nuevo tipológicamente en las acciones de Dios hoy.

Todas estas corrientes que tendían a convergir en la teología de tipo C no hubieran hecho tanto impacto de no haber ido acompañadas por otro movimiento que afectó la vida litúrgica de la iglesia: la renovación litúrgica. Tanto los historiadores de la liturgia como los de la teología han estado conscientes por largo tiempo de que hay una relación estrecha entre el culto y la doctrina, entre el modo en que la iglesia adora —*lex orandi*— y lo que la iglesia cree —*lex credendi*. La adoración expresa las creencias, pero también las afecta. En tiempos relativamente recientes, el redescubrimiento de los patrones de adoración de la iglesia antigua, y su aplicación al culto contemporáneo, le han dado a la teología de tipo C un vehículo para expresarse e injertarse en la vida cotidiana de los fieles.

Durante buena parte del siglo veinte hubo una constante búsqueda de nuevas prácticas litúrgicas que sirviesen para expresar mejor la fe de la iglesia. Esa búsqueda ha llevado en muchas direcciones diferentes: el retorno del catolicismo romano al culto en los idiomas vernáculos, la nueva himnología tanto entre católicos como protestantes —incluso muchos himnos surgidos en una de esas dos tradiciones y frecuentemente empleados en la otra—, una relación más estrecha entre la liturgia y la predicación, el creciente uso del año cristiano y de leccionarios entre protestantes, etc.

Posiblemente el elemento de mayor peso en toda esta reforma del culto haya sido la recuperación de antiguas prácticas litúrgicas. Gracias a la investigación histórica, hoy sabemos mucho más que hace dos o tres generaciones acerca de las prácticas y ceremonias bautismales y eucarísticas de la iglesia antigua. Un paso importante en todo este proceso fue la atribución final a

Hipólito de un documento antiguo. Hipólito, quien vivió en Roma a fines el siglo segundo y principios del tercero, fue parte de la transición en la iglesia de esa ciudad de la teología de tipo C a la de tipo A.[7] Como casi todos los teólogos del tipo A, Hipólito se creía defensor de las opiniones y prácticas tradicionales, y por ello los eruditos piensan que las prácticas cúlticas que describe en su documento reflejan lo que se hacía al menos unas décadas antes del escrito mismo —es decir, de aproximadamente el año 170, o en tiempos de Ireneo. También es importante señalar que Tertuliano, al otro lado del Mediterráneo y unos pocos años antes que Hipólito, nos ofrece una descripción de las prácticas bautismales muy semejante a la de Hipólito.

Fundamentando sus argumentos sobre estos testigos, y sobre muchísima otra evidencia de carácter más fragmentario, los eruditos han reconstruido buena parte de la liturgia de la iglesia en los siglos segundo y tercero —el período inmediatamente antes de la conversión de Constantino. Esas investigaciones han impactado la tarea de los individuos y comités que en diversas denominaciones han tenido a su cargo la preparación de materiales litúrgicos, y el resultado ha sido el surgimiento de toda una serie de órdenes de culto, prácticas bautismales y eucarísticas y otros elementos de la adoración que reflejan la teología de tipo C, e indirectamente apoyan su restauración.

Dos ejemplos bastan. El bautismo se va volviendo cada vez más importante según los cristianos descubren el creciente abismo entre su fe y la sociedad en general. No sólo en las «iglesias

---

[7] En este contexto, resulta interesante notar que Hipólito seguía a Ireneo en su visión de la obra de Cristo como una «recapitulación», así como en varios aspectos de su escatología. Pero el rigorismo moral de Hipólito, que a la postre le llevó a romper con el resto de la iglesia, tenía mucho del tipo A —no olvidemos que Tertuliano, como Hipólito, dejó la iglesia precisamente porque pensaba que no era lo suficientemente rigurosa. También es interesante notar que tanto Hipólito como su rival Calixto se planteaban las cuestiones que les dividían en términos típicos del tipo A de teología.

jóvenes», sino también en muchas de las más tradicionales, la proporción de personas bautizadas como adultos —en relación a las que reciben el bautismo como párvulos o como adolescentes jóvenes— está aumentando rápidamente. Cada vez más. el declararse cristiano o cristiana se vuelve una decisión consciente, y posiblemente costosa en términos de participación en la vida social, política y económica de muchos países. Lo mismo sucedía en la iglesia antigua. Como un modo dramático de señalar esto, los antiguos órdenes bautismales incluían en acto de renunciamiento, en el que el neófito rechazaba a Satanás y todas sus obras. Resulta claro que tal acto tenía especial sentido en el contexto de una teología de tipo C, en la que la historia era el campo de batalla entre Dios y los poderes del mal, y en el que el bautismo era como el acto de injertar al nuevo miembro en el cuerpo del Señor victorioso y resucitado —razón por la cual se prefería celebrar el bautismo el Domingo de Resurrección.

Significativamente, varios de los órdenes para servicios bautismales preparados en las últimas décadas incluyen también un acto de renuncia. El documento del Consejo Mundial de Iglesias, *Bautismo, eucaristía y ministerio*, que expresa el consenso de una enorme variedad de denominaciones, incluye entre los elementos que deben ser parte de todo orden para el bautismo «una renuncia del mal». En el 1976, la Iglesia Metodista Unida en los Estados Unidos publicó un orden para el servicio bautismal en el que se le pregunta al candidato: «¿Renuncias a la esclavitud al pecado, y a las injusticias de este mundo?» Y nueve años más tarde la Iglesia Presbiteriana en el mismo país promulgó instrucciones en las que se le pregunta al candidato: «¿Renuncias al mal, y a su poder en el mundo, que rechaza la justicia y el amor de Dios? ... ¿Renuncias a los caminos de pecado, que te separan del amor de Dios?» Frases y prácticas semejantes se encuentran también en las nuevas liturgias católicas, luteranas y anglicanas.

También el servicio eucarístico ha sufrido cambios radicales. La mayoría de las liturgias occidentales supuestamente «tradicionales» se derivan de prácticas medievales, cuando se tendía a

relacionar la comunión exclusivamente con los sufrimientos y la muerte de Cristo. Por esto la eucaristía, hasta fecha relativamente reciente, normalmente tenía lugar en un ambiente lúgubre y hasta fúnebre. En contraste con esto, en la iglesia antigua la comunión literalmente se *celebraba*, relacionándola no sólo ni primordialmente con la pasión, sino sobre todo con la resurrección de Jesús y con su reino venidero. También en esto, las nuevas liturgias han vuelto a la visión y las prácticas de la antigüedad cristiana. Por esto hay un contraste tan marcado entre el comienzo mismo de las viejas liturgias de principios del siglo veinte, y las de principios del veintiuno. Donde aquéllas decían: «Todos vosotros los que verdadera y sinceramente os arrepentís de vuestros pecados...», éstas dicen frases tales como: «Amigos, ¡esta es la fiesta gozosa del pueblo de Dios!».

Tanto el bautismo como la eucaristía sugieren ahora una visión que combina el gozo de la fe cristiana con un reconocimiento sobrio del poder del mal, que el orden presente no es el reino de Dios, que todavía los cristianos son llamados a luchar en un mundo que —en contraste con lo que pudimos pensar durante la era constantiniana— es todavía hostil al mensaje del Evangelio. Nos regocijamos con Cristo, porque ha resucitado; y con él sufrimos, porque todavía no ha vuelto. Esta es la visión central de la teología de tipo C —visión que se vuelve tanto más necesaria en las circunstancias en que la iglesia se ve a principios del siglo veintiuno.

No cabe duda de que este redescubrimiento de la teología de tipo C produce disonancia y disrupción. Muchas personas perciben una tensión entre la teología que han recibido, y que todavía tienen, y los nuevos ritos, como aquel hermano que decía: «Se han desecho de la santidad de la comunión. Antes era un rito solemne, cuando recordábamos nuestros pecados y los sufrimientos del Señor. ¡Ahora parece una fiesta!» Quienes entienden la fe cristiana en términos de ley, deuda y pago no le verán mucho valor a una celebración de «la fiesta gozosa del pueblo de Dios», a menos que sus propias perspectivas teológicas sean transformadas.

Por otra parte, hay millones de cristianos en situaciones en las que se ven obligados constantemente a luchar contra un mundo hostil, tratando de cambiar sus prácticas y su orden para que refleje mejor la voluntad de Dios. Para tales cristianos, esta nueva visión —que es en realidad viejísima— es un sostén en medio de sus luchas. La pastora cuyo feligrés no podía clasificar porque no era ni conservadora ni liberal, en realidad estaba interpretando la Biblia desde una perspectiva del tipo C. De igual modo, el profesor que sostenía que Isaías 53 se refería originalmente al pueblo de Israel, pero que con todo y eso estaba dispuesto a leerlo en Viernes Santo, sencillamente estaba interpretando la Escritura según los principios tipológicos del tipo C.

¿Y qué del médico que se quejaba de que en medio de las decisiones sin precedentes que tenía que tomar ni el fundamentalismo aprendido en la escuela dominical ni el liberalismo aprendido en la universidad le servían de mucho? Su perplejidad se debe a que no hay puentes entre su fe y un mundo en el que constantemente tiene que enfrentarse a las maravillas de nuevas tecnologías y a la posibilidad de abusar de ellas. Quizá le ayudaría una perspectiva teológica que le permitiese ver la acción de Dios en la historia y en los adelantos tecnológicos, sin perder de vista la dimensión demoníaca presente siempre en la historia humana —incluso la tecnología.

Nos ha tocado vivir en la transición hacia el tercer milenio. Una mirada retrospectiva hacia los veinte siglos de historia cristiana, y el intento de juzgar los tres grandes elementos en la vida de la iglesia en nuestros días que he delineado más arriba —el surgimiento de una iglesia verdaderamente universal, nuestra condición posconstantiniana, y el fracaso de las promesas del Norte— se ven como tres casos o dimensiones específicas de un cambio mucho más radical y general, que a falta de otro nombre mejor podemos llamar el declive de la modernidad.

En pocas palabras, lo que ese declive quiere decir es que vamos saliendo de una era dominada por los dos mitos gemelos de la objetividad y la universalidad. En parte debido al éxito de las

ciencias físicas y de sus aplicaciones tecnológicas, la edad moderna se convenció de que la verdad se encuentra solamente en la objetividad, y que tal objetividad hace que la verdad sea universalmente válida y reconocible. Aunque esto pueda defenderse en teoría, el hecho es que excepto en la estrecha esfera de las ciencia físicas —y aun allí solamente dentro de ciertos límites estrechos— tal verdad no nos resulta accesible a los meros mortales. Ya en el siglo diecinueve Søren Kierkegaard advirtió que «un sistema existencia es imposible», pues aunque la realidad es un sistema, tal sistema se encuentra sólo al alcance de Dios, y jamás de seres como nosotros, sumergidos en las actualidades de la existencia.[8] Y medio siglo más tarde el filósofo español José Ortega y Gasset declaró que, «a despecho de las apariencias, el racionalismo no es una actitud propiamente contemplativa, sino más bien imperativa. ... Pensar no es ver, sino legislar, mandar.»[9]

Aunque Ortega se refería directamente sólo a cuestiones filosóficas, su afirmación muestra una profunda perspicacia, pues en las últimas décadas del siglo veinte descubrimos que la supuesta objetividad y universalidad de la modernidad tienen una agenda de dominación. En esferas internacionales, han sido empleadas por las naciones poderosas del Norte para justificar sus planes de dominio sobre otras regiones, a tal punto que bien puede decirse que el colonialismo es la versión armada de la modernidad.[10] En el campo de la teología, resulta ahora abundantemente claro que lo que una vez nos pareció ser teología normativa y universal no era sino la teología particular propuesta principalmente por varones blancos de clase media en el Atlántico del Norte —teólogos que, precisamente porque partici-

---

[8] *Concluding Unscientific Postscript* (Princeton: Princeton University Press, 1941), p. 107.

[9] «Ni vitalismo ni racionalismo», *Obras completas* (Madrid: Revista de Occidente, 1947), 3:279.

[10] Véase Asis Nandi, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism* (Delhi: OUP, 1983).

paban del poder, se convencían a sí mismos de que sus perspectivas eran verdaderamente universales. Como resultado, las teologías dominantes del Occidente, tanto católicas como protestantes, adolecían de una miopía típicamente moderna. Como George Lindbeck ha dicho,

> Tanto el protestante que insiste en la infalibilidad de las Escrituras como su contraparte católica tradicionalista probablemente sufren de una versión popularizada del racionalismo que desciende de la filosofía griega a través del racionalismo cartesiano y postcartesiano, reforzado por la ciencia newtoniana. Pero en los primeros siglos de la iglesia, la verdad ... no se limitaba al proposicionalismo. El literalismo fundamentalista, así como el expresivismo empirista, son producto de la modernidad.[11]

Ahora, hacia fines de la modernidad, las perspectivas y conocimientos de muchos a quienes esa modernidad excluyó como menos dignos de atención surgen con nuevas fuerzas. Puesto que ya no es necesario aceptar la «metanarración» de la modernidad, muchos de quienes por generaciones han vivido al margen de la modernidad (bien podría llamárseles los «modernizados», en contraste con los «modernizadores») no pueden ya ser callados con la fácil excusa de que no son «objetivos», o de que sus perspectivas son «particulares» o «fragmentarias», y por lo tanto no universales.

En el campo de la teología, esto lleva a dos búsquedas paralelas. La primera es la búsqueda de un modo de hacer teología que funcione en lo que Lindbeck llama «la era posliberal». Lindbeck afirma que tanto el «proposicionalismo» conservador como el énfasis en la experiencia de los liberales fallan junto al fallo de los mitos fundamentales de la modernidad. Como alternativa propone un modelo «lingüístico-cultural» que tome como metáfora cen-

---

[11] *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Filadelfia: Westminster, 1984), p. 51.

tral «el grado en que la experiencia humana es formada, moldeada y en cierto modo constituida por formas culturales y lingüísticas.»[12] A nadie se le ocurriría pensar que un lenguaje o una cultura son «verdad» en el sentido proposicional en que la modernidad usa ese término. Y sin embargo, los lenguajes y las culturas gobiernan nuestras vidas. Sus reglas nos permiten decir que algo está «equivocado», o que algo es «correcto», aunque siempre dentro de los parámetros de un sistema lingüístico o cultural.

Es interesante notar que todo esto lleva a Lindbeck a un entendimiento de la naturaleza de la doctrina que se asemeja a la teología de tipo C. Para él, como para Ireneo, la historia se vuelve la categoría central, a tal punto que «hacerse cristiano requiere aprender la historia de Israel y de Jesús lo suficientemente bien como para interpretarse y experimentarse a sí mismo y a su mundo bajo los términos de esa historia.»[13] Y, como resultado, Lindbeck propone el regreso a la interpretación tipológica:

> La interpretación tipológica se desplomó ante los embates del racionalismo, del pietismo, y del método histórico-crítico. Las Escrituras dejaron de funcionar como lente a través del cual los teólogos veían el mundo, y en lugar de ello se volvieron ante todo un objeto de estudio cuya importancia religiosa o sentido literal se encontraba fuera de ellas.[14]

La tipología no transforma el contenido de las Escrituras en metáforas acerca de realidades fuera de las Escrituras mismas, sino todo lo contrario. No sugiere, como frecuentemente se dice hoy, que los creyentes encuentran su propia historia en la Biblia, sino más bien que hace de la historia bíblica su propia historia.[15]

---

[12] *Ibid.*, p. 34.

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.*, p. 119.

[15] *Ibid.*, p. 118.

La otra dirección en que la teología se mueve a comienzos del tercer milenio es un redescubrimiento del sentido de la catolicidad. En otros sitios, basándome en la exégesis de un pasaje de Ireneo en el que trata sobre el testimonio cuadriforme al Evangelio en el canon del Nuevo Testamento, he argüido que el verdadero sentido de la catolicidad incluye una diversidad de perspectivas que la universalidad tiende a excluir —o a sumergir bajo una cúpula dominante— y que por lo tanto en cierto sentido «universal» no es una traducción correcta de «católico», sino más bien todo lo contrario.[16]

Este será un tema crucial en el siglo veintiuno, y en la exploración de ese tema la teología de tipo C bien puede marcar pauta para el futuro. Según las teologías llamadas «contextuales» se van multiplicando y desarrollando, va resultando cada vez más claro que toda teología es contextual, y que por tanto ninguna tiene derecho a considerarse universal. Dadas esas circunstancias, la cuestión de la catolicidad y unidad de la iglesia cobra nuevas dimensiones. En pocas palabras, la principal objeción de quienes se oponen a las teologías «contextuales» es cómo ha de sobrevivir la unidad de la iglesia cuando hay teologías que se dan el nombre de negras, feministas, mujeristas, latinas, etc. ¿No nos condena esto a una balcanización de la teología, y por tanto a una fragmentación aun mayor de la iglesia?

El peligro es muy real, pero solamente si por teología se entiende lo que Lindbeck llama la visión proposicional, o lo que él llama la visión empirista y expresiva —o en términos de la tipología de este libro, los tipos A y B. Para ambos tipos, resulta prácticamente imposible aceptar el carácter fragmentario y perspectivista de todo conocimiento humano sin entonces fragmentar o hasta deshacer tanto la teología como la iglesia.

---

[16] *Desde el siglo y hasta el siglo: Esbozos teológicos para el siglo XXI* (México y Austin: Ediciones STPM y AETH, 1997), pp. 101-34; *Out of Every Tribe and Nation: Christian Theology at the Ethnic Roundtable* (Nashville: Abingdon, 1992), pp. 18-27.

Si, por otra parte, nos acercamos a la teología siguiendo el paradigma de la historia, como lo hace el tipo C, entonces sí resulta concebible el que diversas personas o grupos humanos, cada uno con sus experiencias y sus perspectivas, puedan sin embargo reclamar la misma historia. (O, utilizando la metáfora de Lindbeck del lenguaje, es posible pronunciar diferentes palabras, y hasta discutir unos con otros, usando el mismo idioma, y por lo tanto es posible ser parte de un solo pueblo de Dios al tiempo que se tienen opiniones y perspectivas relativamente diversas.) Como cristianos de diferentes culturas, clases y géneros, reclamamos la misma historia, y tratamos de aprender la historia de Israel y de Jesús de tal modo que nos sirva para entendernos a nosotros mismos y al mundo en términos de esa historia. Reclamamos nuestra historia presente, con todas sus diversidades y ambigüedades, como la historia del mismo pueblo —una historia que, como toda historia verdadera, no puede abreviarse en una sola narración sencilla, directa y universal. Y reclamamos nuestra historia futura común, la meta de la creación, el reino de Dios —que, una vez más, no podemos sino interpretar cada cual desde su perspectiva, y así enriquecer la visión común.

Por lo tanto, al escribir estas líneas y abocarme al tercer milenio, espero que los años venideros traerán una restauración aún más clara de la teología de tipo C, según la humanidad continúa luchando con los temas cruciales de la justicia y la paz, y los cristianos continúan luchado con el tema tan difícil de la catolicidad y unidad de la iglesia. Quizá me equivoque, y tal no sea el caso. Pero de una cosa podemos estar ciertos: el Señor de la historia —el Señor que se adentró en la historia para nuestro bien— estará siempre con nosotros, sufriendo con nosotros las calamidades que provocamos contra nosotros mismos y contra las generaciones venideras, y llamándonos —siempre llamándonos— a unirnos a él en el milagro y la esperanza de la resurrección.

¡Así sea!

Este libro fue impreso
en junio de 2009 por
Grancharoff Impresores,
Tapalqué 5868, Buenos Aires, Argentina.
impresores@grancharoff.com
Tel. 54-11-4683-1405

Tirada: 1000 ejemplares